مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کے مستند حالاتِ زندگی
سوانح مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ
شاکر پبلی کیشنز

مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کے مستند حالاتِ زندگی

اردو بازار لاہور
فون: 042-37240084

اللہ کے نام سے شروع جو نہایت مہربان رحم والا ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

In the name of ALLAH
Most Gracious
Most Merciful

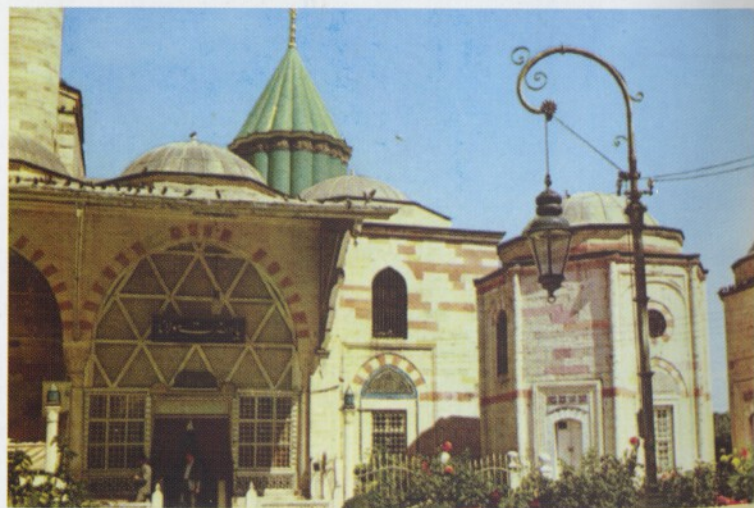
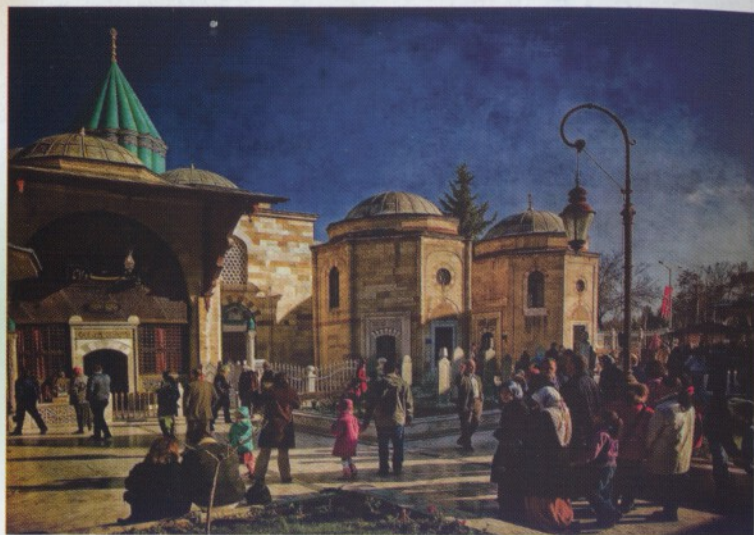
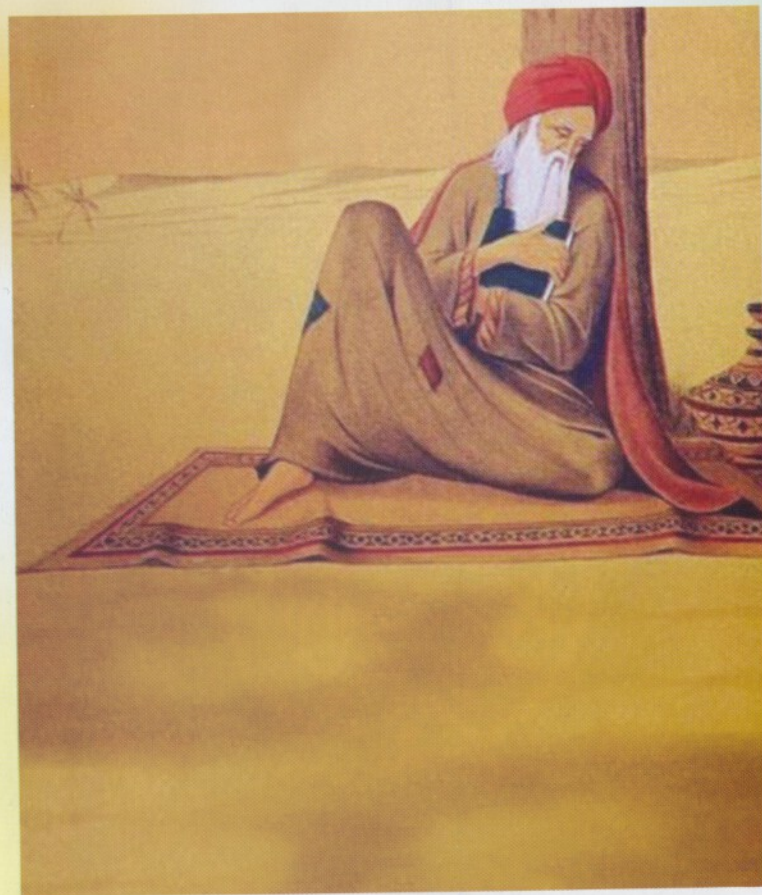
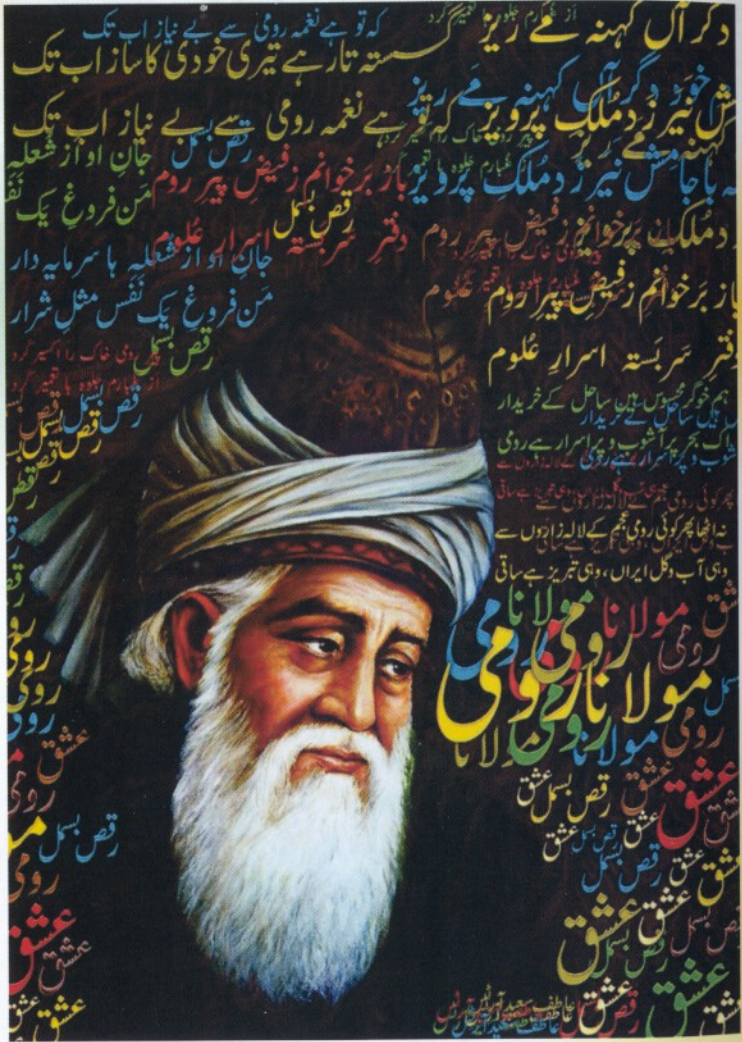
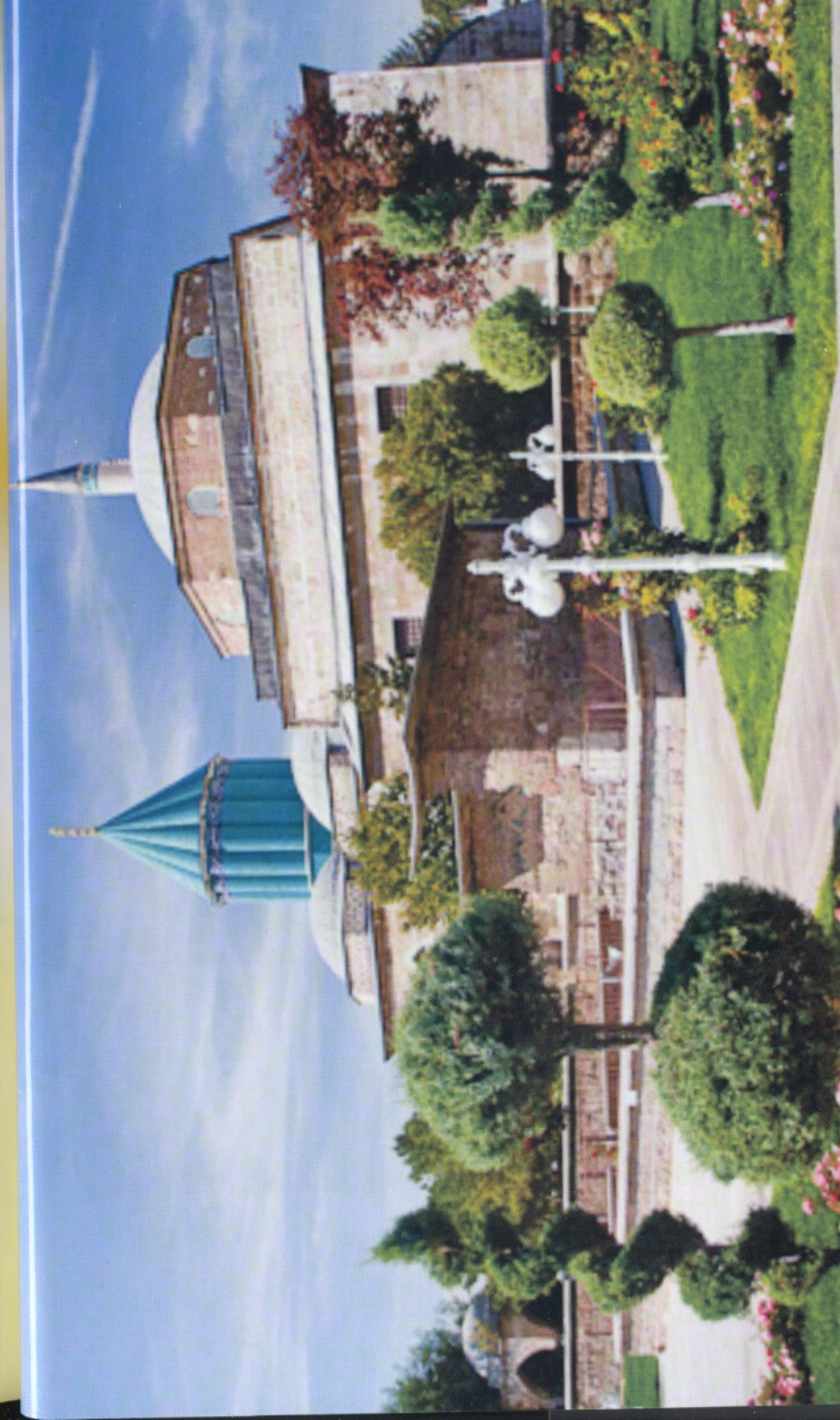
نظامیہ کتاب گھر
زبیدہ سنٹر ۴۰ اردو بازار لاہور 0301-4377868

شبیر برادرز
اردو بازار لاہور فون: 042-7246006

احمد بک کارپوریشن
اقبال روڈ نزد کمیٹی چوک راولپنڈی
051-5558320

اسلامک بک کارپوریشن
اقبال روڈ نزد کمیٹی چوک راولپنڈی
051-5536111

ضروری التماس

قارئین کرام! ہم نے اپنی بساط کے مطابق اس کتاب کے متن کی تصحیح میں پوری کوشش کی ہے، تاہم پھر بھی آپ اس میں کوئی غلطی پائیں تو ادارہ کو آگاہ ضرور کریں تاکہ وہ درست کر دی جائے۔ ادارہ آپ کا بے حد شکر گزار ہوگا۔

مولانا کے قدیم میوزیم کا بیرونی منظر

ڈاکٹر علامہ اقبال کا شہ کار مولانا روم کے لیے

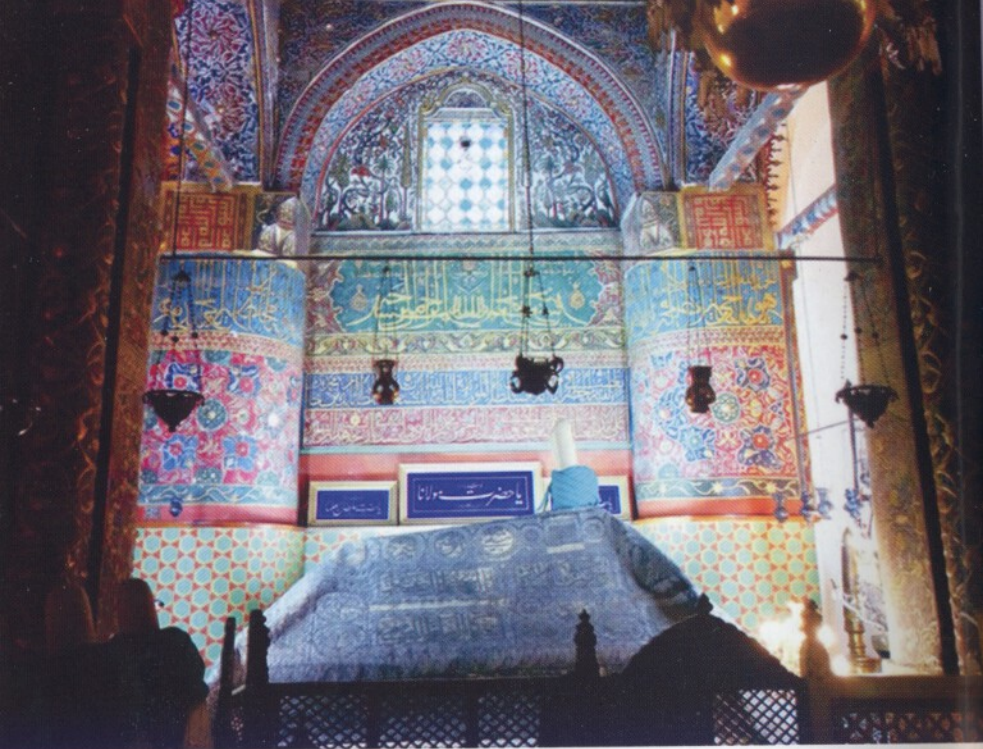
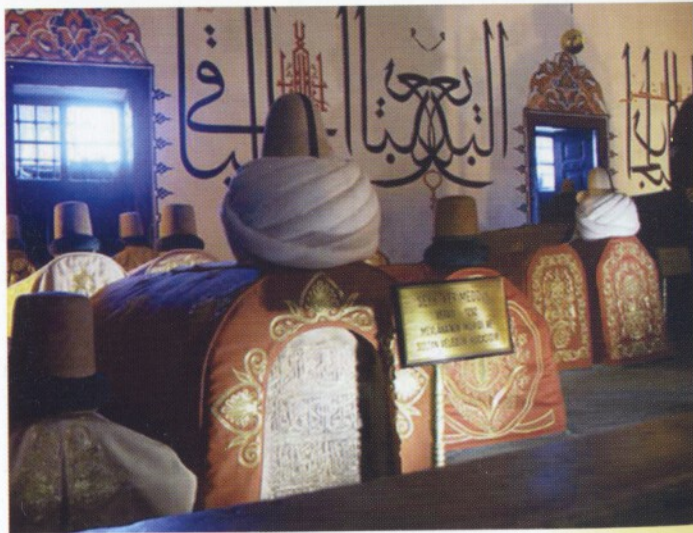
محمد جلال الدین رومی (پیدائش: 1207ء، انتقال: 1273ء) مشہور فارسی شاعر تھے۔ اصل نام جلال الدین تھا لیکن مولانا رومی کے نام سے مشہور ہوئے۔ جواہر مضئیہ میں سلسلہ نسب اس طرح بیان کیا ہے: محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیّب بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکرن الصدیق۔ اس روایت سے حسین بلخی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں لیکن سپہ سالار نے انہیں دادا لکھا ہے اور یہی روایت صحیح ہے۔ کیونکہ وہ سلجوقی سلطان کے کہنے پر اناطولیہ چلے گئے تھے جو اس زمانے میں روم کہلاتا تھا۔ ان کے والد بہاوالدین بڑے صاحب علم و فضل بزرگ تھے۔ ان کا وطن بلخ تھا اور یہیں مولانا رومی 1207ء بمطابق 604ھ میں پیدا ہوئے۔

ابتدائی تعلیم: ابتدائی تعلیم کے مراحل شیخ بہاوالدین نے طے کرا دیے اور پھر اپنے مرید سید برہان الدین کو جو کو اپنے زمانے کے فاضل علماء میں شمار کیے جاتے تھے مولانا کا معلم اور اتالیق بنا دیا۔ اکثر علوم مولانا کو انہی سے حاصل ہوئے۔ اپنے والد کی حیات تک ان ہی کی خدمت میں رہے۔ والد کے انتقال کے بعد 639ھ شام کا قصد کیا۔ ابتدا میں حلب کے مدرسہ حلاویہ میں رہ کر مولانا کمال الدین سے شرف تلمذ حاصل کیا۔

علم و فضل: مولانا رومی اپنے دور کے اکابر علماء میں سے تھے۔ فقہ اور مذاہب کے بہت بڑے عالم تھے۔ لیکن آپ کی شہرت بطور ایک صوفی شاعر کے ہوئی۔ دیگر علوم میں بھی آپ کو پوری دستگاہ حاصل تھے۔ دوران طالب علمی میں ہی پیچیدہ مسائل میں علمائے وقت مولانا کی طرف رجوع کرتے تھے۔ شمس تبریز مولانا کے پیرو مرشد تھے۔ مولانا کی شہرت سن کر سلجوقی سلطان نے انھیں اپنے پاس بلوایا۔ مولانا نے درخواست قبول کی اور قونیہ چلے گئے۔

اولاد: مولانا کے دو فرزند تھے، علاوالدین محمد، سلطان ولد۔ علاوالدین محمد کا نام صرف اس کارنامے سے زندہ ہے کہ انہوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے، خلف الرشید تھے، گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہو سکا لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے۔ ان کی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک مثنوی ہے، جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

سلسلہ باطنی: مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہے۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے میں لکھا ہے کہ ان کے فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں۔ چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا اس لیے ان کے انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا۔ لیکن آ کل ایشیائے کوچک، شام۔ مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقے کو لوگ مولویہ کہتے ہیں۔ یہ لوگ نمد کی ٹوپی پہنتے ہیں جس میں جوڑ یا درز نہیں ہوتی، مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ باندھتے ہیں۔ خرقہ یا کرتہ کی بجائے ایک چنٹ دار پاجامہ ہوتا ہے ذکر و شغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھے ہیں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے۔ رقص میں آگے پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں۔ سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں۔

وفات: بقیہ زندگی وہیں گذار کر 1273ء بمطابق 672ھ میں انتقال کر گئے۔ قونیہ میں ان کا مزار آج بھی عقیدت مندوں کا مرکز ہے۔

مولانا کی مزار مبارک کا خوبصورت منظر

مولانا کے قدیم میوزیم کا اندرونی منظر

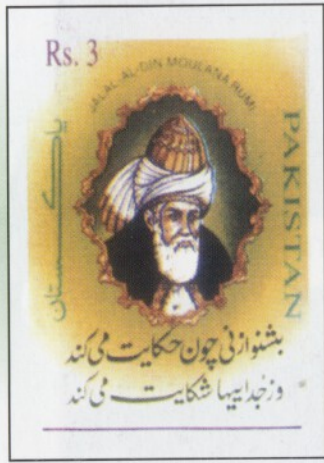
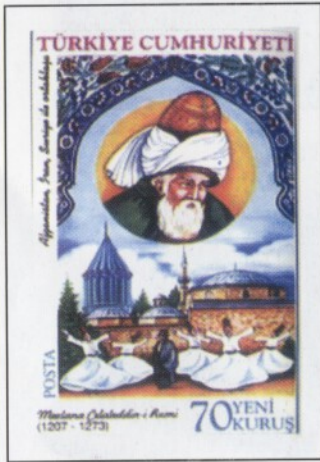
مولانا کے دربار کا رات کا منظر

مولانا کی تصویر کانوٹ

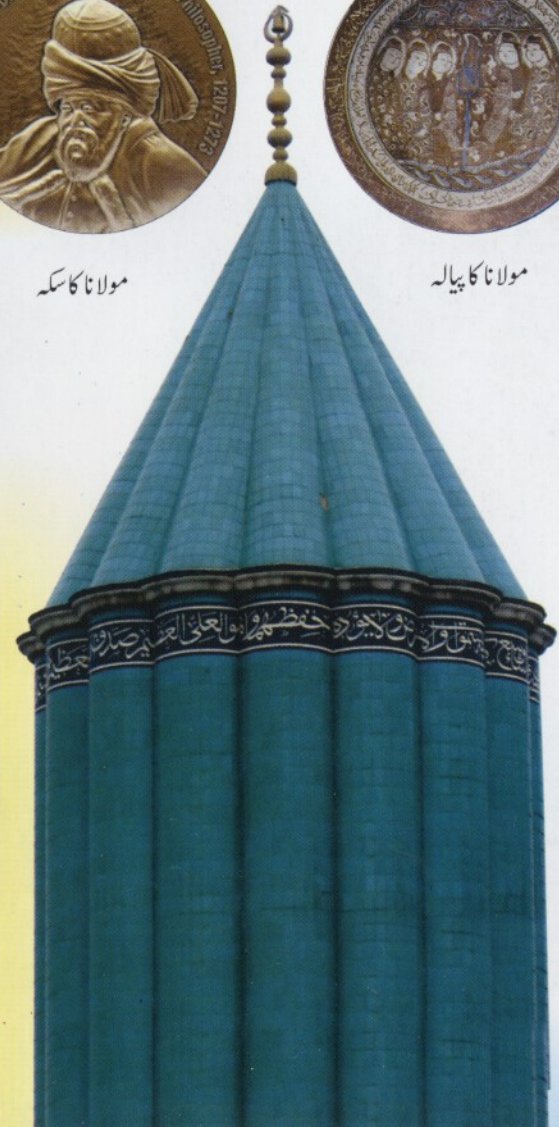
مولانا کا سکہ

مولانا کا پیالہ

دُنیا بھر میں حضرت مولانا جلال الدین رُومی ﷫ کی یاد میں بنائی گئی

ڈاک ٹکٹیں

افغانی محکمہ ڈاک کا جاری کیا جانے والا
یادگاری ٹکٹ

پاکستانی محکمہ ڈاک کا جاری کیا جانے والا
یادگاری ٹکٹ

شام، ایران، ترکی اور افغانستان سے مشترکہ طور
پر جاری کیا جانے والا یادگاری ٹکٹ

ترکی محکمہ ڈاک کا جاری کیا جانے والا
یادگاری ٹکٹ

مولانا کا مثنوی مسودا

مولانا رومی کی تسبیح

مولانا کا مثنوی مسودا

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

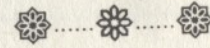
دیباچہ

حَامِداً وَّمُصَلِّیاً

مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست
امانمی تواں کہ اشارت بہ او کند

سلسلۂ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے، تین حصے (علم الکلام، الکلام، الغزالی) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہے، وہ فقرو تصوف ہے اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلے میں ان کو داخل کرنا اور اس حیثیت سے ان کی سوانح عمری لکھنا لوگوں کو موجب تعجب ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک اصلی علمِ کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اس طرح تشریح کی جائے اور اس کے حقائق ومعارف اس طرح بتائے جائیں کہ خود بخود دل نشین ہو جائیں۔ مولانا رومی نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے مشکل سے اس کی نظیر مل سکتی ہے اس لئے ان کو زمرۂ متکلمین سے خارج کرنا سخت ناانصافی ہے۔

مولانا کے حالات و واقعات عام تذکروں میں مختصراً ملتے ہیں۔ سپہ سالار ایک بزرگ، مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیض صحبت اٹھایا تھا۔ انہوں نے مولانا کی مستقل سوانح عمری لکھی ہے۔ ”مناقب العارفین“ میں بھی ان کا مفصل تذکرہ ہے۔ میں نے زیادہ تر انہی دونوں کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہے، لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں اور اس لیے ضروری اور کارآمد باتیں کم ملتی ہیں، لیکن اس نقصان کی تلافی اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کے کلام اور بالخصوص مثنوی پر نہایت مفصل تبصرہ لکھا ہے۔

وَمَا تَوفِیقِی اِلَّا بِاللّٰہ وَھُوَ نِعْمَ الْمَوْلٰی وَنِعْمَ النَّصِیْر۔

حصہ اوّل

نام ونسب، ولادت وتعلیم وتربیت

محمد نام، جلال الدین لقب، عرف مولانائے روم، حضرت ابوبکر صدیقؓ کی اولاد میں سے تھے۔ ''جواہر مضیۂ'' میں سلسلہ نسب اس طرح بیان کیا ہے، محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیّب بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیقؓ۔

اس روایت کی رو سے حسین بلخی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے ان کو دادا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے۔ حسین بہت بڑے صوفی اور صاحبِ حال تھے۔ سلاطینِ وقت اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ نے اپنی بیٹی کی ان سے شادی کر دی تھی۔ بہاؤ الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے۔ اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ، بہاؤ الدین کا ماموں اور مولانا کا نانا تھا۔

مولانا کے والد شیخ بہاؤ الدین

مولانا کے والد کا لقب بہاؤ الدین اور بلخ وطن تھا۔ علم وفضل میں یکتائے روزگار گنے جاتے تھے۔ خراسان کے تمام دور دراز مقامات سے ان ہی کے یہاں فتوے آتے تھے۔ بیت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا، اسی پر گزر اوقات تھی۔ وقف کی آمدنی سے مطلقاً متمتع نہیں ہوتے تھے۔ معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے، ظہر کے بعد حقائق اور اسرار بیان

کرتے، پیر اور جمعہ کا دن وعظ کے لیے خاص تھا۔

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلہ کا گلِ سر سبد تھا، مسند آرا تھا۔ وہ بہاؤ الدین کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر ان کی خدمت میں حاضر ہوتا۔ اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو ان سے بھی خاص عقیدت تھی۔ اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ، بہاؤ الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمرکاب ہوتے۔ بہاؤ الدین اثنائے وعظ میں فلسفہ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتبِ آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں، نجات کی کیا اُمید کر سکتے ہیں۔ امام صاحب کو یہ ناگوار گزرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ نہ کہہ سکتے۔

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاؤ الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا۔ شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں، سلاطین وقت کو ہمیشہ ان کی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے۔ مامون الرشید نے اسی بناء پر حضرت علی رضاؒ کو عید گاہ جانے سے روک دیا تھا۔ جہانگیر نے اسی بناء پر مجدد الف ثانیؒ کو قید کر دیا تھا۔ بہر حال خوارزم شاہ نے حد سے زیدہ بھیڑ بھاڑ دیکھ کر امام رازی سے کہا کہ کس غضب کا مجمع ہے۔ امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے۔ فرمایا کہ ہاں اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر مشکل پڑے گی۔ خوارزم شاہ نے امامِ صاحب کے اشارہ سے خزانہ شاہی اور قلعہ کی کنجیاں بہاؤ الدین کے پاس بھیج دیں اور کہلا بھیجا کہ اسبابِ سلطنت سے صرف یہ کنجیاں

میرے پاس رہ گئیں ہیں، وہ بھی حاضر ہیں۔ مولانا بہاؤ الدین نے فرمایا کہ اچھا
جمعہ کو وعظ کہہ کر یہاں سے چلا جاؤں گا۔ جمعہ کے دن شہر سے نکلے، مریدانِ
خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے۔ خوارزم شاہ کو خبر ہوئی تو بہت پچھتایا اور
حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی، لیکن یہ اپنے ارادے سے باز نہ آئے۔ راہ میں
جہاں گزر ہوتا تھا تمام رؤسا و امراء زیارت کو آتے تھے۔ ۶۱۰ ہجری میں نیشاپور
پہنچے۔ خواجہ فرید الدین عطار ان کے ملنے کو آئے۔ اس وقت مولان روم کی عمر چھ
برس کی تھی، لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا۔ خواجہ صاحب نے شیخ بہاؤ
الدین سے کہا کہ اس جوہرِ قابل سے غافل نہ ہونا۔ یہ کہہ کر اپنی مثنوی ''اسرار
نامہ'' مولانا کو عنایت کی۔ [۴]

سلاطینِ رُوم

چونکہ مولانا کے حالاتِ زندگی میں سلاطینِ روم کا ذکر جا بجا آئے گا اور
ان سلاطین میں سے اکثر کو مولانا سے خاص تعلق رہا ہے، اس لئے مختصر طور پر اس
سلسلہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ اس زمانہ میں جو لوگ سلاطینِ روم کہلاتے تھے، وہ
سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیائے کوچک پر قابض ہو گئی تھی اور اس زمانہ میں
ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے۔ یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور چودہ
حکمران ہوئے۔ اس سلسلے کا پہلا فرماں روا قطلمش تھا، جو طغرل بک سلجوقی کا برادر
عم زاد تھا۔ قطلمش الپ ارسلان کے مقابلے میں باغی ہو کر ۴۵۶ھ میں مارا گیا۔
مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اس وقت علاؤ الدین

کیقباد تختِ سلطنت پر متمکن تھا۔ وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا اور اس کی
حدودِ سلطنت بہت وسیع ہو گئی تھیں۔ ۲۳۴ھ میں مر گیا اور اس کا بیٹا غیاث الدین
کیخسرو بادشاہ ہوا۔ اس کے زمانہ میں ۶۴۱ھ میں تاتاریوں نے بہ سرداری
تاجو روم کا رُخ کیا۔ غیاث الدین نے ان کو روکنا چاہا، لیکن خود شکست کھائی اور
مجبور ہو کر مطیع ہو گیا اور ۶۵۶ھ میں وفات پائی۔ اس نے تین بیٹے چھوڑے۔
علاء الدین کیقباد، عز الدین کیکاؤس اور رُکن الدین قلیچ ارسلان۔ علاء الدین کو
خاص قونیہ کی حکومت ملی، ۶۵۵ میں وہ ہلاکو خان کے بھائی منجو خان سے ملنے
کے لیے قونیہ سے چلا اور اسی سفر میں مر گیا۔ منجو خان نے بلادِ روم کو اس کے دو
بھائیوں میں تقسیم کر دیا اور یہ دونوں بھائی منجو خان کے خراج گزار رہے۔

عز الدین کیکاؤس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا۔ اسی زمانے میں ہلاکو کے
سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا، کیکاؤس بھاگ گیا۔ اہلِ شہر نے خطیبِ شہر کے
ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اس کی بیوی
خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی۔

۶۵۹ھ میں کیکاؤس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور
ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔ معین الدین
پروانہ جس کا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئے گا، اسی رکن الدین کا حاجب
اور دراصل سیاہ و سفید کا مالک تھا۔ [۵] رکن الدین، مولانا روم کا مریدِ خاص اور
منہ بولا بیٹا تھا۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے، یہاں مدتوں قیام

رہا۔ روزانہ شہر کے تمام امراء و رؤسا و علماء ملاقات کو آتے تھے اور ان سے معارف و حقائق سنتے تھے۔ اتفاق سے ان ہی دنوں بادشاہ روم کیقباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے۔ یہ لوگ مولانا بہاؤ الدین کے حلقۂ درس میں شریک ہو کر مولانا کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ واپس جا کر علاؤ الدین سے تمام حالات بیان کئے۔ وہ غائبانہ مرید ہو گیا۔ شیخ بہاؤ الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے۔

زنجان سے آق کا رُخ کیا۔ یہاں ملک سعید فخر الدین نے نہایت خلوص سے مہمانداری کے لوازم ادا کئے۔ سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رُخ کیا۔ یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر اٹھارہ برس کی تھی۔ بہاؤ الدین نے اسی سن میں ان کی شادی کر دی۔ مولانا کے فرزندِ رشید، سلطان ولد، ۶۶۳ ہجری میں یہیں پیدا ہوئے۔

لارندہ سے شیخ بہاؤ الدین کیقباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے۔[6] کیقباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکانِ دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے تزک و احتشام سے شہر میں لایا۔ شہر پناہ کے قریب پہنچ کر علاؤ الدین گھوڑے سے اُتر پڑا اور پیادہ پا ساتھ ساتھ آیا۔ مولانا کو ایک عالیشان مکان میں اُتارا اور ہر قسم کے ضروریات و آرام کے سامان مہیا کئے۔ اکثر مولانا کے مکان پر آتا اور فیض صحبت اٹھاتا۔

شیخ بہاؤ الدین نے جمعہ کے دن ۱۸ ربیع الثانی ۶۲۸ ہجری میں وفات پائی۔

مولانا کی ولادت

مولانا رُوم ۶۰۴ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاؤ الدین سے حاصل کی۔ شیخ بہاؤ الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پایہ کے فاضل تھے۔ مولانا کے والد نے مولانا کو ان کی آغوشِ تربیت میں دیا۔ وہ مولانا کے اتالیق بھی تھے اور استاد بھی۔ مولانا نے اکثر علوم و فنون ان ہی سے حاصل کئے۔ اٹھارہ یا انیس برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے۔ جب ان کے والد نے انتقال کیا تو اس کے دوسرے سال یعنی ۶۲۹ھ میں جب ان کی عمر پچیس برس کی تھی تکمیلِ فن کے لیے شام کا قصد کیا۔[7] اس زمانہ میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے۔ ابن جبیر نے ۵۷۸ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں بیس بڑے بڑے دار العلوم موجود تھے۔[8] حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابو المحاسن کی تحریک سے ۵۹۱ھ میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کئے چنانچہ اس زمانہ سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بن گیا۔

مولانا نے اوّل حلب کا قصد کیا ور مدرسہ حلاویہ کی دار الاقامۃ (بورڈنگ) میں قیام کیا[9]۔ اس مدرسہ کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے۔ ان کا نام عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ ہے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث، حافظ، مؤرخ، فقیہ، کاتب، مفتی اور ادیب تھے۔ حلب کی تاریخ جو انہوں نے لکھی ہے، اس کا ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔[10]

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی۔ طالب العلمی ہی کے زمانہ میں عربیت، فقہ، حدیث اور تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتو تو لوگ ان کی طرف رجوع کرتے۔ [11]

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسے میں رہ کر تحصیل کی۔ سپہ سالار نے ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ ''وقتیکہ خداوندگارما، در دمشق بود در مدرسہ برانیہ درحجرہ کہ متمکن بودند''، لیکن ہم کو مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔

''مناقب العارفین'' میں لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق میں رہ کر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر چالیس برس کی تھی۔ [12]

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علومِ درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجہ کی مہارت پیدا کی۔ تھی۔ ''جواہر مضیۂ'' میں لکھا ہے:

کان عالماً بالمذاهب واسع الفقه عالماً بالخلاف و انواع العلوم۔ [13] خود ان کی مثنوی اس کی بہت بڑی شہادت ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ انہوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا، وہ اشاعرہ کے علوم تھے۔ مثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں، اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں۔ انبیاء کے قصص وہی نقل کئے ہیں، جو عوام میں مشہور تھے۔ معتزلہ سے ان کو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے، چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ہست ایں تاویل اہلِ اعتزال   وائے آنکس کو ندارد نور حال

سیّد برہان الدین سے استفادہ

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سیّد برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے۔ یہ خبر سن کر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے۔ مولانا اس وقت لارندہ میں تھے۔ سید برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا اور اپنے آنے کی اطلاع دی۔ مولانا اسی وقت روانہ ہوئے۔ قونیہ میں شاگرد استاد کی ملاقات ہوئی۔ دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک دونوں پر بے خودی کی کیفیت رہی۔ افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا اور جب تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمہارے والد کی امانت ہے، جو میں تم کو دیتا ہوں، [14] چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی۔ بعضوں کا بیان ہے کہ اسی زمانے میں مولانا ان کے مرید بھی ہو گئے چنانچہ ''مناقب العارفین'' میں ان تمام واقعات کو بہ تفصیل لکھا ہے۔ مولانا نے اپنی مثنوی میں جا بجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے جس طرح ایک مخلص مرید، پیر کا نام لیتا ہے۔

یہ سب کچھ تھا، لیکن مولانا پر اب تک ظاہری علوم ہی کا رنگ غالب تھا۔ علوم دینیہ کا درس دیتے تھے، وعظ کہتے تھے، فتویٰ لکھتے تھے۔ سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے۔ ان کی زندگی کا دوسرا دور درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتا ہے۔ جس کو ہم تفصیل لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریز کی ملاقات کا واقعہ مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ تزکروں اور تاریخوں میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

شمس تبریز کی ملاقات

''جواہر مضیہ'' جو علمائے حنفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے، اس میں لکھا ہے کہ ایک دن مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے۔ تلامزہ آس پاس بیٹھے تھے۔ چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ اتفاقاً شمس تبریز کسی طرف سے آنکلے اور سلام کر کے بیٹھ گئے۔ مولانا کی طرف مخاطب ہو کر پوچھا کہ یہ (کتابوں کی طرف اشارہ کر کے) کیا ہے۔ مولانا نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے، یہ کہنا تھا کہ دفعۃً تمام کتابوں کو آگ لگ گئی۔ مولانا نے کہا یہ کیا ہے؟ شمس نے کہا یہ وہ چیز ہے جس کو تم نہیں جانتے۔ شمس تو یہ کہہ کر چل دیئے، مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بار، مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ کر نکل کھڑے ہوئے اور ملک بہ ملک خاک چھانتے پھرے، لیکن شمس کا کہیں پتہ نہ لگا۔ کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا۔ [15]

زین العابدین شروانی نے مثنوی کے دیباچہ میں لکھا کہ شمس تبریز کو ان کے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ، وہاں ایک دل سوختہ ہے، اس کو گرم کر آؤ۔ شمس پھرتے پھراتے قونیہ پہنچے، شکر فروشوں کی کارواں سرا میں اُترے۔ ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک واحتشام سے نکلی، شمس نے سرِ راہ ٹوک کر پوچھا کہ ''مجاہدہ وریاضت سے کیا مقصد ہے۔'' مولانا نے کہا۔ ''اتباعِ شریعت''۔ شمس نے کہا ''یہ تو سب جانتے ہیں۔'' مولانا نے کہا۔ اس

سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے۔'' شمس نے فرمایا۔ ''علم کے یہ معنی ہیں کہ تم کو منزل تک پہنچا دے۔''

پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا:

علم کز تو ترا نہ بستاند
جہل ازاں علم بہ بود بسیار

مولانا پر ان جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے۔ سامنے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں۔ شمس نے پوچھا کہ ''یہ کیا کتابیں ہیں؟'' مولانا نے کہا۔ ''یہ قیل وقال ہے، تم کو اس سے کیا غرض؟'' شمس نے کتابیں اٹھا کر حوض میں پھینک دیں۔ مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا ''میاں درویش! تم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جواب کسی طرح نہیں مل سکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ ان کا نعم البدل نہیں مل سکتا۔'' شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکال کر کنارے پر رکھ دیں۔ لطف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں، نمی کا نام تک نہ تھا۔ مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی۔ شمس نے کہا ''یہ عالم حال کی باتیں ہیں، تم ان کو کیا جانو۔'' اس کے بعد مولانا ان کے ارادت مندوں میں داخل ہو گئے۔ [16]

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونیہ پہنچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی۔ اس تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے اور شمس کی ملاقات کی جو روایت وہاں تواتراً مشہور تھی۔ اس کو نقل کیا ہے۔ چنانچہ وہ حسبِ ذیل ہے:

''مولانا اپنے مدرسے میں درس دیا کرتے تھے۔

ایک دن ایک شخص حلوہ بیچتا ہوا مدرسہ میں آیا۔ حلوے کی اس
نے قاشیں بنالی تھیں اور ایک ایک قاش بیچتا تھا۔ مولانا نے
ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔ حلوہ دے کروہ تو کسی طرف نکل
گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار اُٹھ کھڑے
ہوئے اور خدا جانے کدھر چل دیئے۔ جب کبھی زبان کھلتی تو
شعر پڑھتے تھے۔ برسوں کچھ پتہ نہ چلا۔ کئی برس کے بعد
آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے۔ ان کے
شاگرد ان شعروں کولکھ لیا کرتے تھے۔ یہی اشعار تھے جو جمع ہو
کر مثنوی بن گئی۔'' یہ واقعہ لکھ کر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ' ان
اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہے۔ لوگ اس کی
نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اس کا درس دیتے ہیں۔ خانقاہوں
میں شب جمعہ معمولاً اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں، ان میں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں
(مثلاً جواہر مضیہ) بعض اور تذکروں میں منقول ہیں۔ بعض زبانی متواتر روایتیں
ہیں، لیکن ایک بھی صحیح نہیں، نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں بلکہ اس
لئے کہ جیسا کہ آگے آتا ہے، صحیح روایت کے خلاف ہیں۔ اس سے آپ قیاس کر
سکتے ہیں کہ صوفیہ کبار کے حلالات میں کس قدر دوراز کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں
اور وہی کتابوں میں درج ہو کر سلسلہ بہ سلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سپہ سالار جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے، مولانا کے خاص شاگرد تھے۔

چالیس برس فیض صحبت اٹھایا تھا۔ واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش
کرتے جاتے تھے۔ تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ، صاف اور بالکل
قرین عقل ہے۔ چنانچہ ہم اس کو بہ تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں لیکن ملاقات
کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضروری ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاؤ الدین تھا۔ وہ ''کیا بزرگ'' کے خاندان
سے تھے۔ جو فرقہ اسمٰعیلیہ کا امام تھا، لیکن انہوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا
تھا۔ ۱۸ شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی پھر بابا کمال الدین جندی کے
مرید ہوئے، لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور بیعت وارادت کا طریقہ
نہیں اختیار کیا۔ سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے۔ جہاں
جاتے کارواں سرامیں اُترتے اور حجرے کا دروازہ بند کر کے مراقبے میں مصروف ہو
جاتے۔ معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازار بند بُن لیتے اور اس کو بیچ کر کفاف
مہیا کرتے۔ ایک دفعہ مناجات کے وقت دعا مانگی کہ الٰہی! کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو
میری صحبت کا متحمل ہو سکتا۔ عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ۔ اسی وقت چل
کھڑے ہوئے۔ قونیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا۔ برنج فروشوں کی سرائے میں
اترے۔ سرائے کے دروازہ پر ایک بلند چبوترہ تھا، اکثر امراء اور عمائد تفریح کے لیے
وہاں آبیٹھتے تھے۔ شمس بھی اسی چبوترے پر بیٹھا کرتے تھے۔ مولانا کو ان کے آنے
کا حال معلوم ہوا تو ان کی ملاقات کو چلے۔ راہ میں لوگ قدمبوسی ہوتے جاتے تھے۔
اسی شان سے سرائے کے دروازے پر پہنچے۔ شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جس کی
نسبت بشارت ہوئی ہے۔ دونوں بزرگوں کی آنکھیں چار ہوئیں اور دیر تک زبانِ

حال میں باتیں ہوتی رہیں۔ شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزد بسطامیؒ کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہوسکتی ہے کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خربوزہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ ﷺ نے اس کو کس طرح کھایا ہے۔؟ دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سبحانی ما اعظم شانی، (یعنی اللہ اکبر! میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ ﷺ باایں ہمہ جلالتِ شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں ستر دفعہ استغفار کرتا ہوں۔ مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پایہ کے بزرگ تھے لیکن مقامِ ولایت میں وہ ایک خاص درجے پر ٹھہر گئے تھے اور اس درجہ کی عظمت کے اثر سے ان کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے، بخلاف اس کے جناب رسول اللہ ﷺ منازل تقرب میں برابر ایک پایہ سے دوسرے پایہ پر چڑھتے جاتے تھے۔ اس لئے جب بلند پایہ پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اس سے استغفار کرتے تھے۔

"مناقب العارفین" کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہے کہ یہ ۶۴۲ ہجری کا واقعہ ہے۔ اس بنا پر مولانا کی مسند نشینیِ فقر کی تاریخ اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرہ میں چلہ کش رہے۔ اس مدت میں آب وغذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین کے اور کسی کو حجرہ میں آمدورفت کی مجال نہ تھی۔ "مناقب العارفین" میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے۔ اس زمانے سے مولانا کی حالت میں ایک نمایاں تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ اب تک سماع سے محترز تھے۔ اب اس کے بغیر چین نہیں

آتا تھا، چونکہ مولانا نے درس وتدریس اور وعظ وپند کے اشغال دفعتاً چھوڑ دیئے اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوتے تھے، تمام شہر میں ایک شورش مچ گئی۔ لوگوں کو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانۂ بے سروپا نے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے۔ یہ برہمی یہاں تک پھیلی کہ خود مریدانِ خاص اس کی شکایت کرنے لگے۔ شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے، چپکے سے گھر سے نکل کر دمشق کو چل دیئے۔ مولانا کو ان کے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں سے قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی۔ مریدانِ خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا۔

مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا۔ اس خط نے شوق کی آگ اور بھڑکا دی۔ مولانا نے اس زمانے میں نہایت رقت آمیز اور پُر اثر اشعار کہے۔ جن لوگوں نے شمس کو آزردہ کیا تھا، ان کو سخت ندامت ہوئی۔ سب نے مولانا سے آ کر معافی کی درخواست کی۔ چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں درج کیا ہے۔

ہمہ گریاں، بہ توبہ گفتہ کہ وائے — عفو ما کن ازیں گناہ، خدائے
طفل رہ بودہ ایم، خردہ مگیر — یارب انداز دردلِ آں پیر
قدر او از عمیٰ نہ دانستیم — کہ بداو پیشوا نہ دانستیم
کہ کند عذر ہائے مارا او — عفو کلی ازیں شدیم دو تو
پیشِ شیخ آمدند لابہ کناں — کہ ببخشا مکن دگر ہجراں
توبہ ہامی کنیم رحمت کن — گردِگر این کنیم لعنت کن

شیخ شاں چونکہ دید از یشاں ایں   راہ شاں داد و رفت از و آں کیں

اب رائے یہ قرار پائی کہ سب مل کر دمشق جائیں اور شمس کو منا کر لائیں۔ سلطان ولد اس قافلہ کے سالار بنے۔ مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا۔ خط یہ تھا:

بہ خدائے کہ در ازل بودہ ست   حی و دانا و قادر قیوم
نور او شمع ہای عشق افروخت   تابشد صد ہزار سر معلوم
از یکے حکم او جہاں پُر شد   عاشق و عشق و حاکم و محکوم
در طلسمات شمس تبریزی   گشت گنج عجائبش مکتوم
کہ ازاں دم کہ تو سفر کر دی   از حلاوت جدا شدیم چو موم
ہمہ شب ہمچو شمع مے سوزیم   زاتشی جفت و انگبیں محروم
در فراقِ جمالِ تو مارا   جسم ویران و جان ہمچوں موم
آں عناں رابدیں طرف برتاب   زفت کن پیلِ عیش را خرطوم
بے حضورت سماع نیست حلال   ہمچو شیطاں طرب شدہ مرجوم
یک غزل بے تو ہیچ گفتہ نشد   تارسد آں بہ مشرقہ مفہوم
بس بذوقِ سماع نامۂ تو   غزلی پنج و شش بشد منظوم
شام از نورِ صبح روشن باد   ای بہ تو فخر شام و ارمن و روم

ان شعار کے علاوہ ایک غزل بھی پندرہ اشعار کی لکھی تھی، جس کے دو شعر دیباچہ مثنوی میں نقل کئے ہیں:

بروید، اے حریفاں بکشید، یارِ مارا   بمن آورید، حالا صنم گریز پارا
اگر او بوعدہ گوید، کہ دم دگر بیاید   مخورید مکر اورا، بفریبد او شمارا [۱۹]

سلطان ولد قافلہ کے ساتھ دمشق پہنچے۔ بڑی مشکل سے شمس کا پتہ چلا۔ سب سامنے جا کر آداب و تسلیم بجالائے اور پیشکش [۲۰] جو ساتھ لائے تھے، نذر کر کے مولانا کا خط دیا۔ شمس مسکرائے کہ۔ ع ''بہ دام و دانہ نگیرند مرغ دانا را'' پھر فرمایا کہ ان خزف ریزوں کی ضرورت نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے۔ چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا۔ پھر دمشق سے سب کو لے کر روانہ ہوئے۔ تمام لوگ سواریوں پر تھے لیکن سلطان ولد کمال ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونیہ تک پیادہ آئے۔ مولانا کو خبر ہوئی تو تمام مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لے کر استقبال کو نکلے اور بڑے تزک و احتشام سے لائے۔ مدت تک بڑے ذوق وشوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جس کا نام کیمیا تھا۔ شادی کر لی۔ مولانا نے مکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرادیا کہ حضرت شمس اس میں قیام فرمائیں۔

مولانا کے ایک صاحبزادے جن کا نام علاؤالدین تھا، جب مولانا سے ملنے آتے تھے تو حضرت شمس کے خیمہ میں سے ہو کر جاتے۔ شمس کو ناگوار ہوتا۔ چند بار منع کیا لیکن وہ باز نہ ائے۔ علاؤالدین نے لوگوں سے شکایت شروع کی۔ حاسدوں کو موقع ملا۔ سب نے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے، ایک بیگانہ آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے۔ یہ چرچا بڑھتا گیا، یہاں تک کہ شمس

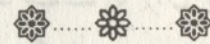
نے اب کی دفعہ عزم کر لیا کہ جا کر پھر کبھی نہ آئیں۔ چنانچہ دفعۃً غائب ہو گئے۔ مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے، لیکن کہیں پتہ نہ چلا۔ آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لے کر خود تلاش کو نکلے۔ دمشق میں قیام کر کے ہر طرف سراغرسانی کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ آخر مجبور ہو کر قونیہ کو واپس چلے آئے۔ ۲۱

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھے ہیں۔ مناقب العارفین'' میں کیمیا سے شادی کرنے کا واقعہ منقول نہیں، لیکن اس قدر لکھا ہے کہ حضرت شمس کی زوجۂ محترمہ کیمیا خاتون تھی۔ وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں۔ اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے۔ وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مر گئیں۔ ان کی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے۔ ''مناقب العارفین'' میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان ۶۴۴ ہجری میں پیش آیا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس اول دفعہ جب ناراض ہو کر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے اور مولانا خود جا کر ان کو تبریز سے لائے۔ چنانچہ خود مثنوی میں اس واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

ساربانا! بار بکشاز اشتراں   شور تبریز ست وکوی دلستاں

فرِ فردوس سب ایں پالیز را   شعشعۂ عرش است ایں تبریز را

ہر زمانے فوج روح انگیزِ جاں   از فرازِ عرش بر تبریزیاں ۲۲

شمس تبریز کا گم یا قتل ہونا:

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو بقول خود چالیس برس تک مولانا کی خدمت میں رہے، شمس تبریز کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور پھر ان کا پتہ نہ لگا۔ ۲۳ لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ ان کو اسی زمانہ میں جب کہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے، مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا۔ ۲۴

نفحات الانس'' میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاؤ الدین محمد نے یہ حرکت کی۔ ''نفحات الانس'' میں شمس کی شہادت کا سن ۶۴۵ ہجری لکھا ہے۔ ۲۵ غرض شمس کی شہادت یا غیبوبیت کا زمانہ ۶۴۴ ہجری اور ۶۴۵ ہجری کے بیچ بیچ میں ہے۔ شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بالکل بدل دی۔

مولانا کی شاعری کی ابتدا:

تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی لیکن قرائن صاف بتاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شعرانہ جذبات اسی طرح ان کی طبیعت میں پنہاں تھے، جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے۔ شمس کی جدائی گویا چقماق تھی اور شرارے ان کی پُر جوش غزلیں۔ مثنوی کی ابتداء اسی دن سے ہوئی، چنانچہ تفصیل آگے آئے گی۔

اسی زمانہ میں ہلاکو خاں کے سپہ سالار بیچوں خاں نے قونیہ پر حملہ کیا اور

اپنی فوجیں شہر کے چاروں طرف پھیلا دیں۔ اہل شہر محاصرہ سے تنگ آ کر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپ نے ایک ٹیلے پر جو بیچو خاں کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا، جا کر مصلا بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بیچو خاں کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باراں کرنا چاہا لیکن کمانیں کھینچ نہ سکیں۔

آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں، لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے۔ تمام شہر میں غل پڑ گیا۔ لوگوں نے بیچو خاں سے جا کر یہ واقعہ بیان کیا۔ اس نے خود خیمہ سے نکل کر کئی تیر چلائے لیکن سب پھٹ کر اِدھر اُدھر نکل گئے۔ جھلا کر گھوڑے سے اُتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا لیکن پاؤں اُٹھ نہ سکے، آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔

یہ پوری روایت مناقب العارفین، میں ہے۔ (صفحہ ۱۵۳)۔ صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر ان کو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان، استقلال اور بے پروائی سے عین بیچو خاں کے خیمہ کے آگے مصلا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہو گی اور اہل فوج کے تیر باراں کا کچھ خیال نہ کیا ہو گا، اس نے خود بیچوں خاں کے دل کو مرعوب کر دیا ہو گا اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بے قرار و بے تاب رکھا۔ ایک دن اسی جوش و خروش کی حالت میں گھر سے نکلے۔ راہ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کی دوکان تھی۔ وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے۔ مولانا پر ہتھوڑے کی

آواز نے سماع کا اثر پیدا کیا، وہیں کھڑے ہو گئے اور وجد کی حالت طاری ہو گئی۔ شیخ مولانا کی حالت دیکھ کر اسی طرح ورق کوٹتے رہے، یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہو گئی لیکن انہوں نے ہاتھ کو نہ روکا۔ آخر شیخ باہر نکل آئے۔ مولانا نے ان کو آغوش میں لے لیا اور اس جوش و مستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے:

یکی گنجے پدید آمد ازیں [۲۶] دوکانِ زرکوبی
زہی صورتِ زہی معنی، زہی خوبی، زہی خوبی

شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے کھڑے دوکان لٹوا دی اور دامن جھاڑ کر مولانا کے ساتھ ہو گئے۔ وہ ابتداء سے صاحبِ حال تھے۔ سید برہان الدین محقق سے ان کو بیعت تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم استاد اور مولانا کے والد کے شاگرد کے شاگرد تھے۔ [۲۷]

صلاح الدین زرکوب کی صحبت:

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی۔ نو برس تک متصل ان سے صحبت گرم رہی۔ جس بات کے لیے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈتے پھرتے تھے ان سے حاصل ہوئی۔ چنانچہ بہاؤ الدین ولد اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں:

قطب ہفت آسمان و ہفت زمیں — لقب شاں بود صلاح الدین
نورِ خور از رخش خجل گشتے — ہر کہ دیدیش ز اہل دل گشتے

چوں واردید، شیخ صاحبِ حال   برگزیدش ز جملۂ ابدال
روبرو کرد جملہ را بگذاشت   غیر اورا خطا و سہوا نکاشت
گفت آں شمس دیں کہ می گفتیم   باز آمد بما، چرا خفتیم
گفت ازروئے مہر با یاراں   نیست پروائے کس مرابہ جہاں
من ندارم سر شما بروید   از برم، باصلاح دیں گروید
شورشِ شیخ گشت ازو ساکن   واں ہمہ رنج و گفتگو ساکن
شیخ با اوچنانکہ باآں شاہ   شمس تبریز خاصۂ اللہ
خوش در آمیخت ہمچو شیر و شکر   کار ہر دوز ھم دگر شد زر ۸۲

مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق وشوق کی غزلیں اور اشعار لکھتے تھے۔ایک غزل میں فرماتے ہیں:

مطربا! اسرارِ مارا باز گو   قصہ ہائے جاں فزارا باز گو
مادہاں بربستہ ایم از ذکرِ او   تو حدیثِ دل کشارا باز گو
چوں صلاح الدین صلاحِ جانِ ماست   آں صلاح، جان ہارا، باز گو ۲۹

مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زرکوب جس کو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا تھا، مولانا کا نہ صرف ہمدم وہمراز بن گیا ہے بلکہ مولانا اس سے اس طرح پیش آتے ہیں جس طرح مرید پیر کے ساتھ، سخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بُری طرح پیش آنا چاہا، چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں:

باز در منکراں غریو افتاد   باز درہم شدند اہلِ فساد
گفتہ باہم کزیں یکے رستیم   چوں نگہ می کنیم در شستیم
ایں کہ آمد ز اوّلیں بتراست   اولیں نور بود، ایں شرر است
کاش کاں اوّلیہ بودے باز   شیخ مارا رفیق و ہم دمساز
ہمہ ایں مرد را ہیچے دانیم   ہمہ ہم شہریئم وہم خوانیم
نہ وراخط، نہ علم، نہ گفتار   بَر ما خود نہ داشت، ایں مقدار
گرچہ شاں تُرہات می گفتند   از غم و غصہ، شب نہ می خفتند
کای عجب از چہ روی، مولانا   می نیابد کسے چو او دانا
روز و شب، میکند سجود او را   بر فزونانِ دیں، فزود او را
یک مریدے برسم طنازی   شد ازیشاں و کرد غمازی
او ہماں لحظہ نزد مولانا   آمد و گفت آں حکایات را
کہ ہمہ ےا جمع قصد آں دارند   کہ فلاں رازنند و آزارند ۳۰

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق ان سے منقطع نہیں ہو سکتا تو اس خیال سے باز آئے۔مولانا نے اپنے صاحبزادہ سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی سے عقد بھی کردیا تھا تاکہ اختصاصِ باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم ہوجائیں۔سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں، بالآخر ۶۶۲ھ میں شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طائرروح قفس عنصری سے نجات پائے۔ تین چار روز بیماررہ کروفات پائی۔مولانا نے تمام رفقاء اوراصحاب کے ساتھ ان

کے جنازے کی مشایعت کی اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا۔ مولانا کو ان کی جدائی کا سخت صدمہ ہوا۔ اسی حالت میں، ایک غزل لکھی، جس کا مطلع یہ ہے:

ای زہجراں در فراقت آساں بگریستہ
دل میانِ خوں نشستہ عقل و جاں بگریستہ

حسام الدین چلپی:

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسان الدین چلپی کو جو معتقدانِ خاص میں تھے، ہمدم وہمراز بنایا اور جب تک کہ زندہ رہے، انہی سے دل کو تسکین دیتے رہے۔ مولانا ان کے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید اُن کے مرید ہیں۔ وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کے وضو خانہ میں وضو نہیں کیا۔ شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کر آتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی۔ ۳۱ چنانچہ تفصیل اس کی مثنوی کے ذکر میں آئے گی۔

۶۷۲ ہجری میں قونیہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور مسلسل چالیس دن تک قائم رہا۔ تمام لوگ سراسیمہ حیران پھرتے تھے۔ آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے، لقمہ تر چاہتی ہے

اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی۔ ۳۲ اسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل لکھی۔

با ایں ہمہ مہر و مہربانی — دل می دہدت کہ خشم رانی
ویں جملہ شیشہ خانہارا — درہم شکنے بہ لن ترانی
در زلزلہ است دار دنیا — کز خانہ، تو رخت می کشانی
نالاں ز تو صد ہزار رنجور — بے تو نہ زیند ہیں تودانی

ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سُرخ عبا پہنا کرتے تھے۔ اسی زمانے میں ایک اور غزل لکھی:

روسر بنہ بہ بالیں، تنہا مرا رہا کن — ترکِ من خرابِ شب گرو مبتلا کن
مائیم وموجِ سودا، شب تا بروز تنہا — خواہی بیا بخشا خواہی برو جفا کن
برشاہِ خوبرویاں، واجب وفا نباشد — پس من چگونہ گویم، کیں درد رادوا کن
درخواب، دوش پیری درکوی عشق دیدم — باسر اشارتم کرد کہ عزم سوی ما کن
گراژدہاست بر رہ عشقیست چوں زمرد — از برق ایں زمرد، ہین دفع اژدہا کن
بس کن کہ بیخودم من، گرتو ہنر فزائی — توبیخ بوعلی گو، تنبیہ بوعلا کن ۳۳

چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا۔ اکمل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے، علاج میں مشغول ہوئے لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے ابھی کچھ۔ آخر تشخیص سے عاجز آئے اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں۔ مولانا مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے۔ لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں۔

بیماری کی خبر عام ہوئی تو تمام شہر عیادت کے لیے ٹوٹا۔ شیخ صدر الدین

جو محی الدین اکبر کے تربیت یافتہ اور روم و شام میں مرجعِ عام تھے، تمام مریدوں کو ساتھ لے کر آئے۔ مولانا کی حالت دیکھ کر بے قرار ہوئے اور یہ دعا کی کہ خدا آپ کو جلد شفا دے۔ مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو۔ عاشق اور معشوق میں بس ایک پیرہن کا پردہ رہ گیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اُٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے۔ شیخ روتے ہوئے اُٹھے، مولانا نے یہ شعر پڑھا:

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شاہی ہمنشیں دارم
رُخِ زرین من منگر کہ پائے آہنیں دارم

شہر کے تمام امراء علما، مشائخ اور ہر طبقہ و درجہ لوگ آتے تھے اور بے اختیار چیخیں مار مار کر روتے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ آپ کا جانشین کون ہو گا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاؤ الدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پائے کے شخص تھے، لیکن مولانا نے حسام الدین چلپی کا نام لیا۔ لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا، پھر یہی جواب ملا۔ چوتھی مرتبہ سلطان ولد کا نام لے کر کہا کہ ان کے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں۔ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے، اس کو وصیت کی حاجت نہیں۔ ۳۴

مولانا پر پچاس دینار قرضہ تھا۔ مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے، ادا کر کے باقی قرض خواہ سے بحل کرالو لیکن قرض خواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد اللہ اس سخت مرحلے سے رہائی ہوئی۔ حسام الدین چلپی نے پوچھا آپ کے جنازے کی نماز کون پڑھائے گا۔'' فرمایا، ''مولانا صدر الدین۔'' یہ وصیتیں کر کے جمادی الثانی ۶۷۲ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ

کے دن غروبِ آفتاب کے وقت انتقال کیا۔ ۳۵

رات کو تجہیز اور تکفین کا سامان مہیا کیا گیا۔ صبح کو جنازہ اٹھا۔ بچے، جوان، بوڑھے، امیر، غریب، عالم، جاہل ہر طبقہ اور ہر فرقہ کے آدمی جنازے کے ساتھ تھے اور چیخیں مار مار کر روتے جاتے تھے۔ ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے۔ عیسائی اور یہودی تک جنازے کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے۔

بادشاہِ وقت جنازے کے ساتھ تھا۔ اس نے ان کو بلا کر کہا کہ تم کو مولانا سے کیا تعلق۔ بولے کہ یہ شخص اگر تمہارا محمد (ﷺ) تھا، تو ہمارا عیسیٰ اور موسیٰ (علیہم السلام) تھا۔ صندوق جس میں تابوت رکھا تھا، راہ مین چند دفعہ بدلا گیا اور اس کے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کئے گئے۔ شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان میں پہنچا۔ شیخ صدر الدین نمازِ جنازہ پڑھانے کے لیے کھڑے ہوئے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے۔ آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی۔ چالیس دن تک لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے، چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے:

پنجم ماہ در جماد آخر — بود نقلان آں شہِ فاخر
سال ہفتاد ودوبدہ بہ عدد — شش صد از عہد حضرت احمد
چشم زخمے چناں رسید آں دم — گشت نالا فلک، دراں ماتم
مردم شہر از صغیر و کبیر — ہمہ اندر فغان و آہ و نفیر
دیہیاں ہم زرومی و اتراک — کردہ از درد او گریباں چاک

به جنازه همه شده حاضر ازسر مهر عشق نزپے بر
کرده اورا مسیحاں معبود دیده او راجهود خوب چو هود
عیسوی گفت اوست عیسیٰ ما موسوی گفت اوست موسیٰ ما
همه کرده زغم گریباں چاک همه از سوز کرده برسر خاک
همچناں ایں کشید تا چل روز هیچ ساکن نشد دمے تف و سوز
بعد چل روز سوئے خانه شدند همه مشغول ایں فسانه شدند

مولانا کا مزار مبارک اس وقت سے آج تک بوسہ گاہِ خلائق ہے۔ ابن بطوطہ جب قونیہ میں پہنچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا لنگر خانہ ہے، جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔ ۳۶

اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاؤ الدین محمد اور سلطان ولد۔ علاؤ الدین محمد کا نام صرف اس کارنامے سے زندہ ہے کہ انہوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے، خلف الرشید تھے۔ گو مولانا کی شہرت کے آگے ان کا نام روشن نہ ہوسکا، لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے۔

مولانا کی وفا پر سب کی رائے تھی کہ انہی کو سجادہ نشین کیا جائے، لیکن ان کی نیک نفسی نے گوارہ نہ کیا۔ انہوں نے حسام الدین چلپی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانے میں آپ ہی خلافت کی خدمات انجام دیتے تھے، اس لئے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجئے۔ حسام الدین چلپی نے ۶۸۴ ہجری میں

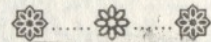
انتقال کیا۔ ان کے بعد سلطان ولد اتفاقِ عام سے مسندِ خلافت پر متمکن ہوئے۔ ان کے زمانے میں بڑے بڑے علماء وفضلاء موجود تھے لیکن جب وہ حقائق واسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش ہو جاتا۔ ان کی تصنیفات میں سے خاص قابلِ ذکر ایک مثنوی ہے، جس میں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔ انہوں نے ۷۱۲ ہجری میں چھیانوے برس کی عمر میں انتقال کیا۔ ان کے چار صاحبزادے تھے۔ چلپی عارف، جن کا نام جلال الدین فریدوں تھا، چلپی عابد، چلپی واجد، چلپی زاہد۔

چلپی عارف مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا ان کو نہایت پیار کرتے تھے۔ سلطان ولد کے انتقال کے بعد باپ کے سجادے پر بیٹھے اور ۷۱۹ھ میں انتقال کیا۔ ان کے بعد ان کے بھائی چلپی عابد نے مسندِ فقر کو زینت دی۔ ان کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا، لیکن ان کے تفصیلی حالات ملتے ہیں، نہ ان کا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے۔

سلسلۂ باطنی:

مولانا کا سلسلہ اب تک قائم ہے۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں لکھا ہے کہ ان کے فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں، ۳۷ چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا۔ اس لئے ان کے انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا، لیکن آج کل ایشیائے کوچک، شام، مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں۔

میں نے سفر کے زمانہ میں اس فرقہ کے اکثر جلسے دیکھے ہیں۔ یہ لوگ نمد کی ٹوپی پہنتے ہیں، جس میں جوڑ یا درز نہیں ہوتی۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہیں، خرقہ یا کرتہ کی بجائے ایک چنٹ دار جامہ ہوتا ہے۔ ذکر و شغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے۔ رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں۔ سماع کے وقت دف اور نَے بھی بجاتے ہیں، لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی۔

چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکت کی حالت طاری رہتی تھی اور جیسا کہ آگے آئے گا، وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے۔ مریدوں نے تقلیداً اس طریقے کو اختیار کیا، حالانہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی، جو تقلید کی چیز نہیں۔ صاحبِ دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ چالیس دن تک چارپایوں کی خدمت کرتا ہے۔ چالیس دن فقراء کے دروازے پر جھاڑو دیتا ہے۔ چالیس دن آب کشی کرتا ہے۔ چالیس دن فراشی، چالیس دن ہیزم کشی، چالیس دن طباخی، چالیس دن بازار سے سودا سلف لانا، چالیس دن فقراء کی مجلس کی خدمت گاری، چالیس دن داروغہ گری۔ جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کرا کے حلقہ میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ خانقاہ سے لباس (وہی جامئہ) ملتا ہے اور اسم جلالی کی تلقین کی جاتی ہے۔ ۳۸ے

مولانا کے معاصرین اور اربابِ صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بار ہا بڑے بڑے صدمات اُٹھائے، لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اس کو ٹکر لگی، کسی اور قوم یا مذہب کو لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتاریوں کا سیلاب اُٹھا اور دفعتہً اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا۔ سینکڑوں ہزاروں شہر اُجڑ گئے، کم از کم نوے لاکھ آدمی قتل کر دیئے گئے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ بغداد جو تارکِ اسلام کا تاج تھا، اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا۔ یہ سیلاب ۶۱۵ ہجری میں تاتار سے اُٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا، لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین ابن عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی، ابن الاثیر مورخ، ابن الفارض، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی، شمس الائمہ کردری، محدث ابن الصلاح، ابن النجار، مورخ بغداد، ضیاء بن بیطار، ابن حاجب، ابن القفطی صاحب تاریخ الحکماء، خونجی منطقی، شاہ بوعلی قلندر اور زملکانی وغیرہ اسی پُرآشوب عہد کی یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹتی جاتی تھیں لیکن علم و فن کی حدود وسیع ہوتی جاتی تھیں۔ اسی زمانے میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا،

یاقوت حموی نے "قاموس الجغرافیہ" لکھی۔ ضیاء بن بیطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں۔ شیخ سعدی نے غزل کو معراج پر پہنچایا۔ ابن الصلاح نے اصولِ حدیث کو مستقل فن بنادیا۔ سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔ اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ مولانا اپنے زمانے کے ان مشاہیر میں سے اکثر سے ملے لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے۔ جس قدر پتہ لگتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے۔

شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم میں مصروف تھے اور ان کی عمر چالیس برس کی تھی۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانے میں دمشق میں تھے، محی الدین، شیخ سعد الدین حموی، شیخ عثمان رومی، شیخ اوحد الدین کرمانی اور شیخ صدر الدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں۔ جو حقائق واسرار ان صحبتوں میں بیان کئے گئے، ان کی تفصیل میں طول ہے۔ [۳۹]

صدر الدین قونوی، شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور اُن کی تصنیفات کے مفسر تھے۔ وہ قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا۔ ان کی پُر لطف صحبتوں کا ذکر آگے آئے گا۔ نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے۔ ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدر الدین شریک صحبت تھے۔ نماز کا وقت آیا تو انہی نے امامت کی اور دونوں رکعتوں میں "**قل یا ایھا الکافرون**" پڑھی۔ چونکہ دونوں میں ایک ہی سورۃ پڑھنا غیر معمولی بات تھی، مولانا نے شیخ صدر الدین کی طرف خطاب کر کے کہا کہ ایک دفعہ میرے لئے پڑھی اور ایک دفعہ آپ کیلئے۔ [۴۰]

شاہ بوعلی قلندر پانی پتیؒ جن کو تمام ہندوستان جانتا ہے، مدت تک مولانا کی صحبت میں ۲۰ رہے اور ان سے مستفید ہوئے۔ [۴۱]

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے، ان سے بھی مولانا کی صحبتیں رہیں۔ شیخ سعدی کا گزر اکثر بلادِ روم میں ہوا۔ "بوستان" میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے۔ اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہوں گے، لیکن روایتوں سے اس کی بھی تائید ہوتی ہے۔ "مناقب العارفین" میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والیٔ شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیج دیجئے تاکہ میں اس سے غذائے روحانی حاصل کروں۔ یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قید نہیں، چاہے کسی کی ہو۔ اسی زمانے میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعہ سے پہنچی تھی۔ شیخ نے وہی غزل بھیج دی، اس کے چند شعر یہ ہیں:

ہر نفس آوازِ عشق میرسد از چپ و راست ‌ ‌ ‌ ما بہ فلک میرویم، عزم تماشا کراست

ما بہ فلک بودہ ایم، یار ملک بودہ ایم ‌ ‌ ‌ باز ہماں جا رویم جملہ کہ آں شہر ماست

خود فلکِ برتریم، وز ملک افزوں تریم ‌ ‌ ‌ زیں دو چرا نگذریم، منزل ما کبریاست

شیخ نے یہ بھی لکھا ہے کہ بلاد روم میں ایک صاحب حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اسی کے ترانۂ حقیقت کا ایک نغمہ ہے۔ شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی۔ خاص اسی غزل کے لئے سماع کی مجلسیں منعقد کیں اور بہت سے ہدیے اور تحفے دے کر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا، چنانچہ شیخ قونیہ میں آئے اور مولانا سے ملے۔ [۴۲]

علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے۔ درۃ التاج'' ان کی مشہور کتاب ہے۔ جس میں انہوں نے فلسفہ کے کل اجزاء فارسی میں نہایت جامعیت سے لکھے ہیں۔ وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہوکر گئے۔ ان کی ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

''جواہر مضیہ'' میں لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی، جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو۔ چونکہ وہ درحقیقت اسی نیت سے آئے تھے، شرمندہ ہوکر چلے گئے۔ [43]

ارنیقی نے مدینۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کی نصیحت سے برکت حاصل کی۔ مناقب العارفین'' میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علماء کے ساتھ مولانا کے پاس گئے۔ سب نے آپ کے مشورے سے چند نہایت معرکۃ الآرا [44] مسائل ٹھہرالئے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے۔ جونہی مولانا کے چہرے پر نگاہ پڑی یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق واسرار پر تقریر شروع کی، جس کے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے۔ بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہوگئے۔ [45]

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو، لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنے والوں میں ہیں اور اس سے مولانا کے رتبہ کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

اخلاق وعادات:

مولانا کے اخلاق و عادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کئے جائیں اس لئے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے، ہم بلاترتیب لکھتے ہیں:

مولانا جب تک تصوف کے دائرے میں نہیں آئے، ان کی زندگی عالمانہ جاہ وجلال کی شان رکھتی تھی۔ ان کی سواری جب نکلتی تھی تو امراء اور طلبہ بلکہ امراء کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا۔ مناظرہ اور مجادلہ جو علماء کا عام طریقہ تھا، مولانا اس میں اوروں سے چند قدم آگے تھے۔ سلاطین اور امراء کے دربار سے بھی ان کو تعلق تھا۔ لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ ان کی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے، لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے اور نو دس برس تک ان کی صحبت میں فقر کے مقامات طے کیے تھے۔ [46] ''مناقب العارفین''، وغیرہ میں ان کے کشف وکرامات کے واقعات اسی زمانے سے شروع ہوتے ہیں، جب وہ تحصیل علم کے لیے دمشق تشریف لے گئے تھے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں، مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے۔ درس وتدریس، افتاء اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا، لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی، ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے نشے میں سرشار رہتے تھے۔

ریاضاتِ شاقہ:

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ سپہ سالار برسوں ساتھ رہے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے کبھی اُن کو شب خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا۔ بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں ہوتا تھا۔ قصداً لیٹتے نہ تھے۔ نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے۔ ایک غزل میں فرماتے ہیں:

چہ آسید بہ ہر پہلو کہ خسپد
کسے کز خاردارد، او نہالیں ۴۷

سماع کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو ان کے لحاظ سے دیوار سے ٹیک لگا کر زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ بے تکلف ہو کر سو جائیں۔ وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو خود اُٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہو جاتے۔ ایک غزل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہمہ خفتند و من دل شدہ را خواب نبرد
ہمہ شب دیدۂ من بر فلک استارہ شمرد
خوابم از دیدہ چناں رفت کہ ہرگز ناید
خواب من زہر فراقِ تو بنوشید و بمرد

روزہ اکثر رکھتے تھے۔ آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا، لیکن معتبر رواۃ کا بیان ہے کہ متصل دس دس بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلہ کی طرف مڑ جاتے اور چہرہ کا رنگ بدل

جاتا۔ نماز میں نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اوّل عشاء کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی۔ مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے۔ مقطع میں لکھتے ہیں:

بخدا خبر ندارم چو نماز می گذارم
کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے۔ مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور داڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جم کر یخ ہو گئے، لیکن وہ اسی طرح نماز میں مشغول رہے۔ حج والد کے ساتھ ابتدائے عمر میں کر چکے تھے، اس کے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا۔

زہد وقناعت:

مزاج میں انتہا درجہ کی قناعت و زہد تھا۔ تمام سلاطین اور امراء نقدی اور ہر قسم کے تحائف بھیجتے تھے، لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے۔ جو چیز آتی اسی طرح صلاح الدین زرکوب یا حسام الدین چلپی کے پاس بھجوا دیتے۔ کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔ ۴۸

جس گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا تو بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے۔ معمول تھا کہ ہمہ وقت منہ ہلیلہ

رکھتے تھے۔ اصلی سبب معلوم نہیں۔ لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے۔ چلپی سے لوگوں نے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ مولانا ترکِ لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے تھے کہ منہ کا مزہ بھی شیریں رہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں۔ استغراق اور محویت اور چیز ہے، لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے ان کی رہبانیت کی شہادت نہیں ملتی۔ فیاضی اور ایثار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتہ جو کچھ بدن پر ہوتا، اتار کر دے دیتے، اسی لحاظ سے کرتہ، عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے میں زحمت نہ ہو۔ ۴۹ص

باوجود عظمت وشان کے نہایت درجہ بے تکلف، متواضع اور خاکسار تھے۔ ایک دفعہ جاڑوں کے دنوں میں حسام الدین چلپی کے پاس گئے۔ چونکہ ناوقت ہو چکا تھا، دروازے سب بند تھے، وہیں ٹھہر گئے۔ برف گر گر کر سر پر جمتی جاتی تھی، لیکن اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو، نہ آواز دی نہ دروازہ کھٹکھٹایا۔ صبح کو بواب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی۔ حسام الدین کو خبر کی وہ آکر پاؤں پر گر پڑے اور رونے لگے۔ مولانا نے گلے سے لگا لیا اور ان کی تسکین کی۔

ایک دفعہ بازار میں جا رہے تھے، لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لیے بڑھے۔ آپ کھڑے ہو گئے۔ لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے۔ مولانا بھی ان کی دلداری کے لئے ان کے ہاتھ چومتے۔ ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا، اس نے کہا، مولانا ذرا ٹھہریئے، میں کام سے فارغ ہو لوں۔ مولانا اس وقت تک وہیں کھڑے رہے کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست

بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی، اہل محفل اور خود مولانا پر وجد کی حالت تھی۔ ایک شخص بیخودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکر کھاتا۔ چند دفعہ یہی اتفاق ہوا۔ لوگوں نے بزور اس کو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دور بٹھا دیا۔ آپ نے ناراض ہو کر فرمایا۔ ''شراب اس نے پی ہے اور بدمستی تم کرتے ہو۔''

قونیہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا۔ مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کے لیے جایا کرتے تھے۔ ایک دن وہاں کا قصد کیا۔ خدام پہلے سے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے، لیکن قبل اس کے کہ مولانا پہنچیں چند جذامی پہنچ کر نہانے لگے۔ خدام نے ان کو ہٹانا چاہا۔ مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چشمے میں اسی جگہ سے پانی لے کر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ کے گھر میں سماع کی مجلس تھی۔ کرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے۔ لوگ سماع میں مشغول تھے۔ اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں منہ ڈال دیا۔ لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا۔ مولانا نے فرمایا کہ اس کی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی۔ اس نے کھایا، تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے تو فوراً باہر نکل آئے۔ لوگوں نے سبب پوچھا، فرمایا کہ میں جو اندر گیا تو حمامی نے ایک شخص کو جو کہ پہلے سے نہا رہا تھا، میری خاطر سے ہٹانا چاہا، اس لئے میں باہر چلا آیا۔

مولانا جس زمانہ میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے، ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاؤ الدین کا ذکر چھڑا۔ فقہا نے کہا کہ خواہ مخواہ یہ شخص

سلطان العلماء کہلاتا ہے اور اپنے آپ کو مقدس جتاتا ہے۔ مولانا چپکے سنا کئے۔
صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اس کے سامنے برا کہا۔ شیخ بہاؤ الدین مولانا کے والد ہیں۔ فقہا نے مولانا سے جاکر معذرت کی۔ مولانا نے فرمایا، تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں، میں بارِ خاطر نہیں ہونا چاہتا۔

ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کرا خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی۔ اتفاق سے مولانا بھی اسی وقت آ گئے۔ سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اس کی لونڈی تو تمہاری کیا حالت ہوتی۔ پھر فرمایا کہ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی بہنیں ہیں۔ کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں۔ کرا خاتون نے اسی وقت اس کو آزاد کر دیا اور جب تک زندہ رہیں غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہناتی رہیں۔

ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ جا رہے تھے۔ ایک تنگ گلی میں ایک کتا سرِ راہ سو رہا تھا۔ جس سے راستہ رُک گیا تھا۔ مولانا وہیں رُک گئے اور دیر تک کھڑے رہے۔ اُدھر سے ایک شخص آ رہا تھا۔ اُس نے کتے کو ہٹا دیا۔ مولانا نہایت آزردہ ہوئے اور فرمایا کہ ناحق اس کو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو آدمی سرِ راہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے۔ ان میں سے ایک نے کہا کہ او لعین! تو ایک کہے گا تو دس سنے گا۔ اتفاق سے مولانا کا گزر ادھر ہوا۔ آپ نے اس شخص سے فرمایا کہ ”بھائی جو کچھ کہنا ہے مجھ کو کہہ لو، مجھ کو اگر ہزار کہو گے تو ایک بھی نہ سنو گے۔“ دونوں مولانا

کے پاؤں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعہ کے دن وعظ کی مجلس تھی)۔ تمام امراء اور صلحاء حاضر تھے۔ مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنا شروع کئے۔ ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں۔ اس زمانے میں وعظ کا یہ طریقہ تھا کہ قاری قرآن مجید کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ ان ہی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا۔ مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے۔ ان کو حسد پیدا ہوا۔ بولے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں، ان کے متعلق بیان کرنا کون سی کمال کی بات ہے۔ مولانا نے ان کی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورۃ پڑھئے۔ میں اس کی تفسیر بیان کرتا ہوں۔ انہوں نے والضحیٰ پڑھی، مولانا نے اس سورۃ کے دقائق اور لطائف بیان کرنے شروع کئے تو صرف والضحیٰ کے واؤ کے متعلق اس قدر شرح و بسط سے بیان کیا کہ شام ہو گئی۔
تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی۔ فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے۔ اس جلسے کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کہا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے، میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں، لیکن کیا کروں کچھ تدبیر بن نہیں پڑتی۔ مثنوی میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

خویش را رنجور سازی زار زار
تاترا بیروں کنند از اشتہار
اشتہار خلق بند محکم ست
درره ایں از بندِ آہن کی کم ست ؎50

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے۔ شیخ نے بہت تعظیم و تکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا۔ آپ اُن کے سامنے دوزانو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے۔ حاضرین میں سے ایک درویش نے جس کا نام حاجی کاشی تھا، مولانا سے پوچھا کہ فقہ کس کو کہتے ہیں۔ مولانا نے جواب نہ دیا۔ تین دفعہ اُس نے یہی سوال کیا۔ مولانا پھر بھی چپ رہے۔ جب اُٹھ کر چلے آئے تو شیخ کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا۔ چپ رہنے سے مولانا کا یہ مقصد تھا کہ ''الفقیر اذا عرف اللہ کل لسانہ'' یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اس کی زبان بند ہو جاتی ہے۔ یہ ''مناقب العارفین'' کی روایت ہے۔ ممکن ہے شیخ کا قیاس صحیح ہو، لیکن بہ ظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ، محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے۔ شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ ان کے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسۂ اتابکیہ میں بڑا مجمع تھا۔ شمس الدین ماروتی مسندِ درس پر درس دے رہے تھے۔ قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دائیں بائیں تشریف رکھتے تھے۔ تمام امراء، مشائخ اور علماء ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے۔ دفعۃً مولانا کسی طرف سے آنکلے اور سلام علیک کر کے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے، بیٹھ گئے۔ یہ دیکھ کر معین الدین پروانہ اور مجد الدین اتابک اور دیگر امراء اپنی جگہ سے اُٹھ اُٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے۔ قاضی سراج الدین بھی اُٹھ کر آئے اور مولانا کے ہاتھ چوم کر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لے جا کر بٹھایا۔ شمس الدین ماروتی نے بہت عذر خواہی کی اور کہا کہ ''ہم سب آپ

کے غلام ہیں۔''

سراج الدین قونوی بڑے رتبے کے فاضل تھے، لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے۔ کسی نے ان سے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہتروں مذہبوں سے متفق ہوں۔ انہوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھ کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے اور اگر وہ اقرار کریں تو ان کی خوب خبر لینا۔ اس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا، آپ نے کہا ہاں میرا قول ہے۔ اُس نے مغلظ گالیاں دینی شروع کر دیں۔ مولانا نے ہنس کر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں، میں اس سے بھی متفق ہوں، وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوحد الدین کرمانی گو شاہد باز تھے، لیکن پاکباز تھے۔ مولانا نے فرمایا کہ ''کاشکے کردے وگذشتے'' یعنی کر کے توبہ کی ہوتی، تو نفس میں انکسار و خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش:

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا۔ ۵۱ چونکہ مولانا مفت خواری کو نہایت ناپسند کرتے تھے، اس لئے اس کے معاوضے میں فتویٰ لکھا کرتے تھے۔ مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتویٰ لائے، تو میں گو کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کرو تا کہ یہ آمدنی مجھ پر حلال ہو۔ چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لئے رہتے تھے۔ اس حالت میں کوئی فتویٰ آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے

اور مولانا اسی وقت جواب لکھ دیتے۔

ایک دفعہ اسی حالت میں فتویٰ لکھا۔ شمس الدین ماردینی نے اس کی تغلیط کی۔ مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتاب کے فلاں صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے، چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا۔ ۵۲

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدر الدین کو ہزاروں روپے کا وظیفہ ہے اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں۔ مولانا نے کہا شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ پندرہ دینار بھی انہیں کو ملنے چاہییں۔ ۵۳

امراء کی صحبت سے اجتناب:

مولانا کے زمانہ میں کیقباد (المتوفی ۶۳۴ھ) غیاث الدین کیخسرو بن کیقباد (المتوفی ۶۵۶ ہجری) رکن الدین قلیج ارسلان یکے بعد دیگرے قونیہ کے تختِ سلطنت پر بیٹھے۔ یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے۔ اکثر حاضر خدمت ہوتے۔ کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے اور مولانا کو تکلیف دیتے۔ رکن الدین کے دربار میں سیاہ وسفید کا مالک معین الدین پروانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدے پر مامور تھا۔ اس کو مولانا سے خاص عقیدت تھی، اور اکثر نیاز مندانہ حاضر ہوتا، لیکن مولانا کو بالطبع امرا و سلاطین سے نفرت تھی، صرف حسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے۔

ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی،

اس لئے کم حاضر ہو سکتا ہوں، معاف فرمایئے گا۔ فرمایا معذرت کی ضرورت نہیں، میں آنے کہ یہ نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امراء کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا چھپ بیٹھے۔ معین الدین کے دل میں خیال گزرا کہ سلاطین اور امراء اولوالامر ہیں اور قرآن مجید کی رُو سے ان کی اطاعت فرض ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے، سلسلۂ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی، شیخ ابو الحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا۔ درباریوں نے آگے بڑھ کر شیخ کو خبر کی، لیکن وہ باخبر نہ ہوئے۔ حسن میمندری جو وزیر تھا، اس نے کہا کہ حضرت قرآن مجید میں "اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ" آیا ہے اور سلطان تو ﴿اُولِي الْاَمْر﴾ ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ مجھ کو ﴿اَطِيْعُوا اللّٰه﴾ سے فرصت نہیں کہ ﴿اَطِيْعُوا الرَّسُوْل﴾ میں مشغول ہوں، ﴿اُولِي الْاَمْر﴾ کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امراء یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اُٹھ کر چلے آئے۔

وجد و استغراق:

مولانا پر اکثر استغراق، وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی۔ بیٹھے بیٹھے یکبارگی اُٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے، کبھی کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور ہفتوں غائب رہتے۔ لوگ ہر طرف ڈھونڈتے پھرتے، آخر کسی

ویرانے میں پتہ لگتا، مریدانِ خاص وہاں سے جا کر لاتے۔ سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گزر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے۔ راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کانوں میں آگئی، وہیں کھڑے ہو گئے اور مستانہ رقص کرنے لگے۔ معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا اُتار کر قوالوں کو دے ڈالتے۔ مریدوں میں خواجہ مجد الدین نامی ایک امیر صاحب مقدرت تھا، وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی صندوق مہیا رکھتا تھا۔ مولانا جب کپڑے اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لا کر پہنا دیتا۔

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو قونیہ کا قاضی کرنا چاہا، انہوں نے تین شرطیں پیش کیں۔ رُباب (باجہ کا نام ہے) سرے سے اُٹھا دیا جائے، عدالت کے تمام پرانے چپڑاسی نکال دیئے جائیں اور نئے جو مقرر ہوں ان کو حکم دیا جائے کہ کسی سے کچھ لینے نہ پائیں۔ معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں لیکن پہلی شرط اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے۔ فضل مذکور بھی ہٹ کے پورے تھے، قضا کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ مولانا نے سنا تو فرمایا کہ ”رباب کی ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پڑنے سے بچا لیا۔“

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیہ آپس میں مل جل کر رہتے ہیں، لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں۔ مولانا نے کہا، ہاں ہزار مرغیاں ایک مکان میں رہ سکتی ہیں لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔

حواشی (حصہ اوّل)

۱۔ جواہر مضیئہ ج ۲ ص ۱۲۳۔۱۲۴، دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ

۲۔ مدینۃ العلم ارنقی۔ ص ۱۳۵ مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

۳۔ محمد خوارزم شاہ سلسلۂ خوارزمیہ کا بہت بڑا با اقتدار فرمانروا تھا۔ خراسان سے لے کر تمام ایران، ماوراء النہر، کاشغر اور عراق تک اس کے زیرِ اثر تھا۔ اخیر اخیر میں ارادہ کیا کہ سلطنتِ عباسیہ کو مٹا کر اس کے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے۔ اس ارادہ سے بغداد کو روانہ ہوا لیکن راہ میں اس قدر برف پڑی تھی کہ واپس آیا۔ ۶۱۶ھ میں چنگیز خانیوں سے شکست کھائی، اور بالآخر ناکامی کی حالت میں ۶۱۷ھ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرۂ دولت شاہ ثمرقندی، ص ۱۲۳/۱۳۴، مطبوعہ بریل، لیڈن

۴۔ یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے لیکن سپہ سالار کے رسالہ میں اس کا مطلق ذکر نہیں۔ تذکرہ شعراء دولت شاہ سمرقندی، ص ۱۹۳

۵۔ یہ حالات زیادہ تر مقدمہ ابن خلدون، ج ۵، ص ۱۷۲ سے لیے گئے ہیں۔ حبیب السیر اور ابن خلدون میں جابجا اختلاف پایا جاتا ہے لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے۔ ابن خلدون فارسی نہ جاننے کی

وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروانو الکھتا ہے۔

۶۔ نفحات الانس ۴۰۹ مطبع نامی نولکشور لکھنو

۷۔ مناقب العارفین صفحہ ۵۲ در مطبع ستارۂ ہند آگرہ ۱۸۹۷ء

۸۔ سفرنامہ ابن جبیر ذکر دمشق، ص ۲۶۰ و مابعد مطبع بریل ۱۹۰۷ء

۹۔ سپہ سالار صفحہ ۳۹ مطبع محمود المطابع کانپور، ۱۳۱۹ھ

۱۰۔ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہاؤ الدین

۱۱۔ سپہ سالار صفحہ ۱۶

۱۲۔ مناقب العارفین صفحہ ۵۵، ۵۶

۱۳۔ جواہر مضیہ ج ۲ ص ۱۲۴ پر بالمذاہب" کے بجائے "بالمذہب" اور "انواع العلوم" کے بجائے "وبانواع من العلوم" کے الفاظ ہیں، مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدر آباد، ۱۳۳۲ھ 'ک، ص'

۱۴۔ مناقب العارفین صفحہ ۵۲

۱۵۔ جواہر مضیہ ج ۲ ص ۱۲۴، ۱۲۵

۱۶۔ دیباچہ مثنوی، ص ۵ مطبوعہ بمبئی، ۱۳۱۸ھ

۱۷ رحلہ ابن بطوطہ حکایۃ الشیخ الشاعر ص ۲۹۴، دار صادر دار بیروت ۱۹۲۴ء

۱۸۔ دیباچہ مثنوی نفحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے، ص ۴۱۵، ۴۱۶

۱۹۔ دیباچہ مثنوی ص ۶

۲۰۔ دیباچہ مثنوی میں لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دینار سرخ تھے۔ اور مولانا

نے اس لئے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر نثار کئے جائیں، ص ۵

۲۱۔ رسالہ سپہ سالار ص ۶۸۔۶۹

۲۲۔ دیباچہ مثنوی ص ۵

۲۳۔ دیباچہ مثنوی، ص ۵

۲۴۔ جواہر مضیہ، ج ۲ ص ۱۲۴

۲۵۔ نفحات الانس، ذکر مولانا شمس الدین محمد بن علی تبریزی، ص ۴۱۶

۲۶۔ پدید آمد ازیں کے بجائے "پدپد آیددریں" کے الفاظ ہیں، نفحات الانس ص ۴۱۶ "ک، ص"

۲۷۔ نفحات الانس، ص ۴۱۶ و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب ص ۷۰

۲۸۔ سپہ سالار، صفحہ ۷۰

۲۹۔ سپہ سالار، صفحہ ۷۰

۳۰۔ سپہ سالار، صفحہ ۷۱

۳۱۔ تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۱۹۵ و نفحات الانس ص ۴۱۷

۳۲۔ سپہ سالار، ص ۵۸

۳۳۔ سپہ سالار، ص ۵۸

۳۴۔ نفحات الانس، ص ۴۱۳

۳۵۔ نفحات الانس، ص ۴۱۳

۳۶۔ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۲۹۴

۳۷۔ رحلہ ابن بطوطہ، ص۲۹۴

۳۸۔ دیباچہ مثنوی

۳۹۔ سپہ سالار، ص۱۴

۴۰۔ نفحات الانس جامی تذکرۂ نجم رازی، ص ۳۸۹

۴۱۔ ریاض العارفین

۴۲۔ مناقب العارفین، ص۱۵۸

۴۳۔ جواہر مضیۂ، ج۲ ص۱۲۴

۴۴۔ جدید املا الف لام کے بغیر "معرکہ آرا" لکھا جارہا ہے۔"ک،ص"

۴۵۔ مناقب العارفین ص۲۵۴

۴۶۔ سیّد برہان الدین سے مولانا کی ارادت کا ذکر دیباچہ مثنوی، ص۴ پر ہے "ک،ص"

۴۷۔ رسالہ سپہ سالار، ص۱۷

۴۸۔ سپہ سالار، ص۱۷

۴۹۔ سپہ سالار، ص۵۰

۵۰۔ مثنوی، دفتر اوّل، ص۴۱

۵۱۔ مناقب العارفین، ص۲۶۴

۵۲۔ مناقب العارفین، ص۱۹۳

۵۳۔ مناقب العارفین، ص۲۶۴

حصہ دوم

تصنیفات

مولانا کی تصنیفات حسبِ ذیل ہیں:

فیہ مافیہ

یہ ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے۔ یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔ سپہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اس کا تذکرہ کیا ہے۔ [1] مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب ۱۳۰۹ھ میں امرتسر میں چھپا ہے، اس کے خاتمہ میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔ [2]

دیوان:

اس میں قریباً پچاس ہزار شعر ہیں، چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے، اس لئے عوام کو شمس تبریزی ہی کا دیوان سمجھتے ہیں۔ چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے۔ لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔ اولاً تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اس کے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ''ریاض العارفین'' وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام سے یہ دیوان لکھا۔ [3] اس کے علاوہ اکثر شعراء نے مولانا کی

غزلوں پر جو غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے۔ اس کے ساتھ مولانا کی غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے۔ یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے۔ مثلاً علی حزیںؔ کہتے ہیں:

این جواب غزل مرشد روم ست کہ گفت
من بوی تو خوشم نافۂ تاتار مگیر

دوسرا مصرعہ مولانا کا ہے، چنانچہ پورا شعر یہ ہے:

من بکوی تو خوشم خانۂ من ویران کن
من بوئے تو خوشم نافۂ تاتار مگیر

حزیںؔ کی ایک اور غزل کا شعر ہے:

مطرب زنوائے عارفِ رومؔ
این پردہ بزن کہ ''یار دیدم''

مثنوی:

یہی کتاب ہے کہ جس نے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جس کی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے۔ اس کے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ ''کشف الظنون'' میں ہے ۲۶۶۶ ہے۔ [4]

مشہور ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا اور فرمایا کہ

باقی ایں گفتہ آید بے گماں

درِ دل ہر کس کہ باشد نورِ جاں

اس پیشن گوئی کے مصداق بننے کے لیے اکثروں نے کوششیں کیں اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا اس کو پورا کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے نجات پاکر خود اس حصہ کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا۔ جس کا مطلع یہ ہے۔

اے ضیاء الحق حسام الدین سعید

دولت پائندہ عمرت بر مزید ۵

شیخ اسماعیل قیصری جنہوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے اس کو اس دفتر کا ایک نسخہ ۸۱۴ھ کا لکھا ہوا ہاتھ آیا۔ انہوں نے تحقیق اور تنقید کی، تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے۔ چنانچہ انہوں نے لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا۔ اس پر تمام اربابِ طریقت نے مخالفت کی اور اس کی صحت پر بہت سے شبہات وارد کئے۔ اسماعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا۔ ۶

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام وروم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائجِ طبع سے ہے۔ ۷

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور مثنوی ہے، چنانچہ ہم ان دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہیں۔

دیوان:

دیوان میں اگرچہ کم وبیش پچاس ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں۔ قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں۔ مولانا کی شاعری کا دامن مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے، حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو اربابِ حال میں بھی نامور ہیں، اس عیب سے نہ بچ سکے۔ ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جس کو تین سو برس سے زیادہ گزر چکے تھے لیکن شاعری کے اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتداء مداحی اور بھٹئی سے ہوئی اور اس لئے اصنافِ سخن میں سے صرف قصیدہ لے لیا گیا لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتداء تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی، اس لئے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے، رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کر لیا گیا۔ چنانچہ حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظہیر فارابی، کمال اسماعیل نے بھی غزلیں لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں۔

لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانہ تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی اور کر بھی نہیں سکتی تھی۔ غزل دراصل سوز وگداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو لوگ شعر وشاعری میں مشغول تھے، صرف وہ تھے، جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا۔ عشق وعاشقی سے ان کو سروکار نہ تھا۔ چنانچہ اس زمانے کے جس قدر شعراء ہیں ان کے کلام میں صنائعِ لفظی اور

الفاظ کی مرصع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان کی غزلیں آج بھی موجود ہیں ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔

ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرت صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ ان کو تصوف سے ملا، ان دونوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا۔ سلطان ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجہ فرید الدین عطار، اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں، لیکن ان حضرات نے دردِ دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصائد اور مثنویات کے ذریعہ سے کیا تھا۔ غزلیں اب تک سادگی کی حالت میں رہیں۔ ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لئے شعراء کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا۔ ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے، اس لئے ان کے کلام میں خود بخود وہ بات پیدا ہوگئی جو غزل کی جان ہے۔

تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا، وہ شیخ سعدی، عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریویو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی کا ان سے موازنہ کیا جاتا۔ تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک خصوصیات بیان کی جاتیں اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں، اس لئے مذاقِ حال کے موافق خواہ مخواہ بھی ان کو ترجیح دی جاتی، لیکن

حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کو ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا نام خارج نہیں کیا جا سکتا، لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بہ جبر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی، اس لئے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے۔ مولانا کے الفاظ یہ ہیں۔

''از بیم آنکہ ملول نہ شوند شعری گویم، واللہ کہ من از شعر بیزارم در ولایتِ ماہ وقومِ ما از شاعری تنگ تر کارے نہ بود'' ۸

غزل کے لیے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں مقرر ہیں۔ جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے، وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلتے، بخلاف اس کے مولانا اس کے مطلق پابند نہیں۔ وہ اُن غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں، جو غزل کیا قصیدہ میں بھی لوگوں کے نزدیک بار پانے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دل آویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات و معاملات بیان کئے جائیں کہ جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر غالب ہے کہ رندوں اور ہوس بازوں کو جو غزل کی

اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان نظر آتا ہے فکِ اضافت جو شاعری کی شریعت میں بغض المباحات ہے، اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔ تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجائے خود پائی جاتی ہیں، ہم ان کو بدفعاتِ ذیل بیان کرتے ہیں۔

۱۔ ان کی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں اور اس وجہ سے ان غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے۔ عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا۔ مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات بھر جاگا کرتے تھے۔ اس کو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خوں گشت و خوں نمی خسپد   دلِ من از جنوں نمی خسپد
مرغ و ماہی زمن شدہ خیرہ   کیں شب و روش چوں نمی خسپد
پیش ازیں در عجب ہمی بودم   کاسمانِ نگوں نمی خسپد
آسماں خود کنوں زمن خیرہ است   کہ چرا ایں زبوں نمی خسپد
عشق برمن فسونِ اعظم خواند   دل شنید آں فسوں نمی خسپد ۹

یا مثلاً نماز میں ان پر جو بیخودی طاری ہوتی تھی، اس کو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چو نماز شام، ہر کس بنہد چراغ و خوانی   منم و خیال یاری، غم و نوحہ و فغانے
چو وضوز اشک سازم بود آتشیں نمازم   در مسجدم بسوزد چو بدو رسد اذانے
عجبا نماز مستاں تو بگو درست ہست آں   کہ نداند او زمانے نہ شناسد او مکانے

عجبا دو رکعت است ایں، عجبا کہ ہشتمین است   عجبا چہ سورہ خواندم، چوندا شتم زبانے
در حق چگونہ کوبم؟ کہ نہ دست ماند و نہ دل   دل دوست چوں تو بردی بدہ اے خدا امانے
بخدا خبر نہ دارم چو نماز می گزارم   کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے ۱۰

اخیری شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یا مثلاً توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے۔

باز شیرے باشکر آمیختند   عاشقاں باہم دگر آمیختند
روز و شب را از میاں برداشتند   آفتابے با قمر آمیختند
رنگِ معشوقاں و رنگِ عاشقاں   جملہ ہمچوں سیم و زر آمیختند
رافضی انگشت در دنداں گرفت   ہم علی وہم عمر آمیختند
چوں بہار سرمدی حق رسید   شاخِ خشک و شاخِ تر آمیختند ۱۱

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد، جوش اور بیخودی پائی جاتی ہے، اوروں کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ وہ فطرۃً پُر جوش طبیعت رکھتے تھے۔ شمس تبریز کی صحبت نے اس نشہ کو اور تیز کر دیا تھا۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشے میں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ منہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے۔ کسی موقع پر ایسی باتیں کہہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں۔ کسی موقع پر اپنی خواہش و آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جس طرح کوئی لجوج سائل کسی کو لپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر اُن کے دل میں جذبہ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ سے اس قدر کھنچتا اور دامن بچاتا ہے، لیکن اگر بجائے اس کے میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا تو میں ہرگز اس رکھائی سے پیش نہ آتا بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اس کی تمام آرزوؤں کو برلاتا۔ اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

گر بدیں زاری تو بودی عاشق و من ہرزماں ۔۔۔ بر دلت بخشیدمی و بوسۂ بخشیدمی
در تو بودی ہمچو من ثابت قدم در راہِ عشق ۔۔۔ بر تو ہرگز چوں تو بر من دیگری نگزیدمی
گرچہ بر جور و جفائے تو مرا قدرت بدے ۔۔۔ یا ز خلقم شرم بودے یا ز حق ترسیدمی

یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں۔

بنمائے رُخ کہ باغ و گلستانم آرزوست ۔۔۔ بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست
یکدست جام بادہ، و یکدست جعد یار ۔۔۔ رقصی چنیں میانۂ میدانم آرزوست
گفتی ز ناز بیش مرنجاں مرا بہ برو ۔۔۔ آں گفتنت کہ بیش مرنجانم آرزوست ۱۲

اس نے ناز سے کہا کہ دیکھو اب زیادہ نہ ستاؤ اور چلتے بنو اس کا یہی کہنا کہ "زیادہ نہ ستاؤ" تو میری آرزو ہے۔

یا مثلاً یہ رباعی:

گر ہیچ قرامیل سوے ماست بگو ۔۔۔ وزنے کہ رہے عاشق و تنہا است بگو
گر ہیچ مرا در دل تو جاست بگو ۔۔۔ گر ہست بگو، نیست بگو، راست بگو ۱۳

اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو کہ اُس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ بڑی خصوصیات ان کے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو خاص خاص حالتیں گزرتی ہیں، ان کو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے ان کی تصویر کھنچ جاتی ہے اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے۔

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعۃً عین انتظار اور شوق کی حالت میں معشوق سامنے سے آجاتا ہے۔ عاشق بے اختیار اُٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے۔ لینا وہ آگیا ہے، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟ پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے۔ اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار آمد زور، خلوتیاں! دوست دوست

دیدہ غلط، می کند، نیست غلط اوست اوست ۱۴

یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق کے آنے کا انتظار کیا جا رہا ہے، لیکن وہ آنہیں چکتا عاشق سے نہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ عیش و طرب کے سامان کو تہ کر کے رکھ دے، نہ یہ ہو سکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے حظ اٹھائے۔ اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں:

قدحی دارم برکف بخداتا تونیائی

ہمہ تاروز قیامت نہ بنوشم نہ بریزم ۱۵

یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بیتابی اور جگرسوزی کی قدر نہ ہوگی۔ جب تک وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو اوراس کو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں۔

اس حالت کواس طرح بیان کرتے ہیں:

اي خداوند یکی یار جفا کارش ده — دلبرِ عشوه گر سرکش و خونخوارش ده

چند روزی جهت تجربه، بیمارش کن — باطبیبان دغا پیشه سرو کارش ده

تابداند که شب ما به چساں میگذرد — درد عشقش ده و عشقش ده و بسیارش ده ۱۶

۴۔ تصوف کے مقامات میں دومقام آپس میں متقابل ہیں، فنا و بقا، مقام فنا میں سالک پر خضوع، مسکینی اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اس کے بقا میں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے۔ مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی۔ اس لئے ان کے کلام میں جو جلال، ادعا، بیباکی اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے، صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالبؔ مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے، سر دھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے:

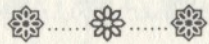
بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند

فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں:

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم

چو غلامِ آفتابم ہمہ آفتاب گویم ۱۷

✿.....✿.....✿

بنمود مے نشانے زجمال او ولیکن

دو جہاں بہم برآید سر شور و شر ندارم ۱۸

✿.....✿.....✿

حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست

خام بُدم پختہ شدم، سوختم

✿.....✿.....✿

میگفت در بیاباں، رند دُہل دریده

صوفی خدا ندارد، او نیست آفریده ۱۷

✿.....✿.....✿

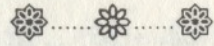
زیں همرہان مست عناصر دلم گرفت — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست ۱۹

گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما — گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست ۲۰

ترجمہ: میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈ چکے اس کا پتہ نہیں لگتا۔ اس نے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہے جس کا پتہ نہیں لگتا۔

بہ سر منارہ اشتر رود و فغاں برآرد — کہ نہاں شدم من اینجا مکنید آشکارم

اگر تو یار نہ داری چرا طلب نہ کنی
وگر بیار رسیدی را طرب نہ کنی ۲۱

گفتم غمت مرا کشت گفتا چہ زہرہ دارد
غم ایں قدر نہ داند کاخر تو یار مائی ۲۲

مادل اندر راہ جاں انداختیم
غلغلے اندر جہاں انداختیم

من نہ قرآں برگزیدم مغز را
پوست را پیشِ سگاں انداختیم

تخم اقبال و سعادت تا ابد
از زمیں تا آسماں انداختیم

جبہ و دستار و علم و قیل و قال
جملہ درآبِ رواں انداختیم

از کمالِ شوق، تیرِ معرفت
راست کردہ برنشاں انداختیم

دیگر

باز از پستی سوئے بالا شدم
طلبِ آں دلبرِ زیبا شدم

آشنائی داشتم زاں سوئے جاں
باز زانجا کامدم آنجا شدم

چار بودم سہ شدم اکنوں دوم
ازدوئی بگذشتم و یکتا شدم

جاہلاں امروز را فرد کنند
من بہ نقد امروز را فردا شدم

دیگر

سالکانِ راہ را محرم شدم
ساکنانِ قدس را ہمدم شدم

گہ چو عیسیٰ جملگی گشتم زباں
گہ دلِ خاموش چوں مریم شدم

آنچ از عیسیٰ و مریم یاوہ شد
گر مرا باور کنی آں ہم شدم

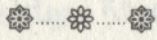
پیش نشتر ہائے عشق لم یزل
زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم

رہ نمود اللہ اعلم مر مرا
کشتۂ اللہ و پس اعلم شدم ۲۳

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود، روح، معاد اور جزا وسزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطابی یعنی شاعرانہ دلائل قائم کئے ہیں۔ مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایک بار کاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو۔ مولانا نے اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رد کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

کدام دانہ فرورفت درزمیں کہ نہ رست
چرا بدانہ انسانت ایں گماں باشد ۲۴

شمع جاں را گرو ایں لگن تن چہ کنی
ایں لگن گر نبود شمع ترا صد لگن ست ۲۵

چناں کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ
ز عقل و روح حکایت کنند قالب ہا ۲۶

ہزار مرغ عجیب از گل تو برسازند
چو ز آب و گل گذری تا دگر جہات کنند

من نہ خود آمدم اینجا کہ بہ خود باز روم
ہر کہ آورد مرا باز برد در وطنم

اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں:

خنک آں قمار بازی کہ بباخت ہرچہ بودش　　بنماند ہیچش الّا ہوسِ قمار دیگر ۲۸

❁……❁……❁

گویند رفیقانم کز عشق بہ پرہیزم　　از عشق بہ پرہیزم پس باکہ بیادیزم

❁……❁……❁

من از عالم تیرا تنہا گزیدم　　روا داری کہ من تنہا نشینم

❁……❁……❁

تہمت وزد بر زنم ہر کہ نشانت آورد　　کاین ز کجا گرفتہ واں ز کجا خریدہ
آئینۂ خریدۂ مے نگری جمال خود　　در پش پردہ رفتۂ پردۂ ما دریدہ

❁……❁……❁

بروید اے حریفاں بکشید یار مارا　　بہ من آورید حالا صنم گریز پارا
اگر او بہ وعدہ گوید کہ دمے دگر بیاید　　مخورید مکراو را بہ فریبد او شمارا ۲۹

❁……❁……❁

مرا گوید چرا چشم از رخِ من برنمیداری　　ازاں در پیش خورشیدش ہمیدارم کہ نم دارد

❁……❁……❁

درغم یار، یار بایستے　　یا غم را کنارا بایستے
زانچہ کردم کنوں پشیمانم　　عقل امسال پار بایستے ۳۰

❁……❁……❁

من بیداری بخواب ایں جور را گردیدمے　　چوں تو کافر بودمے گر گردِ تو گردیدمے
ور بہ اول روز ایں حال آگہی بودے مرا　　در تو کے دل بستمے گر بستمے بریدمے
ور بہ خوبی چوں گل روئے تو بودے خوئے تو　　اے بسا گلہا کہ من از باغِ وصلت چیدمے
از رخ و لب گل شکر بیسار دارد حسن تو　　کاشکے بفروختے تا پارۂ بخریدمے

❁……❁……❁

اے بلبل سحرگہ، مارا پرس گہ گہ　　آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی ۳۱

خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دے کر کہا:

بنال بلبل اگر بامنت سریاریست　　کہ ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست ۳۲

رُباعی:

تابا تو بوم نخسبم از یاریہا　　تابیتو بوم نخسبم از زاریہا
سبحان اللہ کہ ہر دو شب بیدارم　　تو فرق نگر میانِ بیداریہا

❁……❁……❁

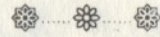
سبحان اللہ من و توائے درخوشاب　　پیوستہ مخالفیم اندر ہمہ باب
من بخت توام کہ ہیچ خوابم نبرد　　تو بخت منی کہ برنیائی از خواب

❁……❁……❁

در مجلس عشاق قرارے دگرست　　دیں بادۂ عشق را خمارے وگرست
آں علم کہ در مدرسہ حاصل کردند　　کاری دگرست و عشقِ کارے دگرست

❁……❁……❁

میگریم زار و یار گوید زرق ست — چوں زرق بود کہ دید درخوں غرق ست

تو پنداری تمام دلہا دل تست — نے نے صنما میانِ دلہا فرق ست ۳۳؎

مثنوی:

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مداحی اور ان کی تفریحِ خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصنافِ سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے، کیونکہ عربی زبان میں قصائد مدح وثنا کے لیے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے۔ قصائد کی ابتدا غزل سے کی جاتی تھی، جس کو تشبیب کہتے ہیں۔ اتنے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا، لیکن اسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لئے زیبا تھی، سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ اُن کے آباؤ اجداد یعنی شاہانِ عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں تا کہ ضرب المثل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں۔ اس بناء پر مثنوی ایجاد ہوئی، جو واقعات تاریخی کے ادا کرنے کے لیے اصنافِ نظم میں سب سے بہتر صنف تھی۔ فردوسی نے اس صنف کو اس قدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہوسکا، لیکن مثنوی بلکہ کل اصنافِ شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی، واقعہ نگاری اور خیال بندی وصنائع وبدائع کے لحاظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا۔ حضرت سلطان ابو سعید ابو الخیرؒ نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کئے اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد مستی کی روح آئی۔ دولتِ غزنویہ کے اخیر زمانہ

میں حکیم سنائیؒ نے حدیقہ، لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ ''حدیقہ'' کے بعد خواجہ فرید الدین عطار نے متعدد مثنویاں تصوف میں لکھیں جن میں سے ''منطق الطیر'' نے زیادہ شہرت حاصل کی۔ مثنوی مولانا روم جس پر ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں، اسی سلسلہ کی خاتم ہے۔ اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات مولانا کے لیے دلیلِ راہ بنیں۔ تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کے والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فرید الدین عطار سے ملے اور انہوں نے اپنی کتاب ''اسرار نامہ'' نذر کی۔ اس وقت مولانا کی عمر چھ برس تھی۔ خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچہ کو عزیز رکھیے گا یہ کسی دن تمام عالم میں ہلچل ڈال دے گا۔ ۳۴؎ مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں:

ہفت شہر عشق را عطار گشت — ماہماں اندر خم یک کوچہ ایم

ایک جگہ اور فرماتے ہیں:

عطارؔ روح بود سنائیؔ دو چشم ما — ما از پسِ سنائیؔ و عطارؔ آمدیم

سببِ تصنیف:

اربابِ تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلپی نے مولانا سے درخواست کی کہ ''منطق الطیر'' کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے۔ مولانا نے فرمایا کہ خود مجھ کو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے۔

بشنو از نے چوں حکایت می کنند

مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلپی کو بہت دخل ہے اور درحقیقت

یہ نایاب کتاب انہی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدانِ خاص میں سے تھے اور مولانا اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ جہاں ان کا ذکر کرتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پیر طریقت اور استاد کا ذکر ہے۔ مثنوی کے چھ دفتر ہیں اور بجز دفتر اول کے ہر دفتر ان کے نام سے مزین ہے۔ دفتر دوم میں لکھتے ہیں۔

مدتے ایں مثنوی تاخیر شد   مہلتے بایست تاخوں شیر شد
چوں ضیاء الحق حسام الدین عناں   باز گردانید زواجِ آسماں
چوں بہ معراجِ حقائق رفتہ بود   بے بہارش غنچہ نشگفتہ بود ۳۵

دفتر سوم میں فرماتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین بیار   ایں سوم دفتر کہ سنت شدسہ بار
برگشا گنجینۂ اسرار را   در سوم دفتر بہل اعذار را ۳۶

چوتھے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین توئی   کہ گذشت از مہ بنورت مثنوی
ہمت عالیِ تو اے مرتجٰے   می کشید ایں را خداوند کجا
گردن ایں مثنوی را بستۂ   مے کشی آں سوئے کہ دانستۂ
زآں ضیا گفتم حسام الدین ترا   کہ تو خورشیدی و ایں دو وصفہا
شمس را قرآں ضیا خواند ای پدر   واں قمر رانور خواند ایں رانگر ۳۷
ہمچناں مقصدِ من زیں مثنوی   اے ضیاء الحق حسام الدین توی
مثنوی اندر فروع و دراصول   جملہ آنِ تست، کر دستی قبول
در قبول آرند شہاں نیک و بد   چوں قبول آرند نبود بیش رد

چوں نہالش دادۂ آبش بدہ   چوں کشادش دادۂ بکشا گرہ
قصدم ام الفاظ او را از تواست   قصیدم از انشاش آوازِ تواست
پیش من آوازت آوازِ خداست   عاشق از معشوق حاشا کی جداست ۳۸

پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں۔

شہ حسام الدین کہ نور انجم است   طالب آغاز سفر پنجم است ۳۹

چھٹے دفتر میں تحریر فرماتے ہیں:

اے حیات دل حسام الدین بسی   میل می جو شد بہ قسم سادسی
پیشکش می آرمت اے معنوی   قسم سادس در تمام مثنوی ۴۰

مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلپی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعہ سے ان کو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے۔ چونکہ مثنوی کے سلسلہ کے وہی بانی اور محرک تھے۔

مولانا بھی دو برس تک چپ رہے۔ آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۶۲ھ ہے، چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں:

مطلع تاریخ ایں سودا وسود   سال اندر ششصد وشصت ودوبود ۴۱

چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک لخت بند ہو گیا۔ مولانا کے صاحبزادے بہاؤ الدین نے ترکِ تصنیف کا سبب دریافت کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ اب سفرِ آخرت در پیش ہے۔ یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہوگا۔ چنانچہ بہاؤ الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مدتے زیں مثنوی چوں والدم — شد خمش، گفتم ورا کائے زندہ دم

از چہ رو دیگر نمی گوئی سخن — بہر چہ بستی درِ علم لدن

گفت نطقم چوں شترزیں پست بخفت — او بگوید من وہاں بستم زگفت

گفتگو آخر رسید و عمر ہم — مژدہ آمد وقت گزتن وا رہم

در جہانِ جاں کنم جولاں ہمے — بگذرم زیں نم در آیم در یمے [۴۲]

عام روایت ہے کہ اس کے بعد مولانا نے ۶۷۲ ہجری میں انتقال کیا اور چھٹے دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی، لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود مولانا نے چھٹا دفتر پورا کیا، چنانچہ اس کے چند اشعار یہ ہیں:

اے ضیاء الحق حسام الدین فرید — دولت پایندہ فقرت بر مزید

چونکہ از چرخ ششم کردی گذر — برفراز چرخِ ہفتم کن سفر

سعد اعداد ست ہفت، اے خوش نفس — زانکہ تکمیل عدد ہفت است بس

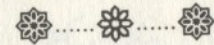
یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی کے خاتمہ میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ ''اب میری زبان بند ہوگئی اور قیامت تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کروں گا۔'' اس بناء پر اسماعیل قیصری کا بیان صحیح مانا جائے، تو مولانا کی پیشن گوئی غلط ٹھہرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چنداں قابلِ لحاظ نہیں۔ فقر اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور یقینی نہیں ہوتیں۔ مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا، لیکن جب خدا نے صحت دے دی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشن گوئی کے صحیح کرنے کے لیے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

مثنوی کی شہرت اور مقبولیت:

مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی۔ صاحب ''مجمع الفصحا'' نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں، کوئی کتاب نہیں ہوئی۔ شاہنامہ، گلستان، مثنوی مولانا روم، دیوانِ حافظ۔ ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی۔ مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء وفضلاء نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کی۔ جس قدر شرحیں لکھی گئیں، ان کا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں۔ یہ نقشہ ''کشف الظنون'' سے ماخوذ ہے۔[۴۳] ''کشف الظنون'' کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن کا ذکر ''کشف الظنون'' میں نہیں ہے اور نہ ہو سکتا تھا، مثلاً شرح محمد افضل الہ آبادی، ولی محمد وعبد العلی بحر العلوم ومحمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

❁......❁......❁

نام شارح	سنہ وفات	کیفیت
مولیٰ مصطفےٰ بن شعبان	۹۶۹ھ	۶ جلدوں میں ہے
سودی	تقریباً۱۰۰۰ھ	
شیخ اسماعیل الانقروی	۱۰۴۲ھ	چھ جلدوں میں ہے
کمال الدین خوارزمی	۸۴۰ھ	اس کا نام ''کنوز الحقائق'' ہے،
عبداللہ بن محمد رئیس الکتاب درویش علی		جلد اول کی شرح ہے۔ یوسف المتوفی ۹۵۳ھ نے مثنوی کا خلاصہ کیا تھا، یہ اس کی شرح ہے۔
ظریفی حسن چلپی		اس کا نام کاشف الاسرار'' ہے۔ بعض اشعار کی شرح ہے۔
علاؤ الدین مصنفک حسین واعظ	۸۷۵ھ	خلاصہ مثنوی کی شرح ہے، اس کے دیباچہ میں دس مقالے ہیں، جس میں اصطلاحاتِ تصوف اور فرقۂ مولویہ کے مشائخ کے حالات ہیں۔
شیخ عبدالمجید سیواسی	۱۰۴۹ھ	سلطان احمد کے حکم سے تصنیف کی۔
علائی بن یحیٰی واعظ شیرازی		اس کا نام ''ازہار مثنوی'' ہے، صرف احادیث وآیات وقرآنی والفاظ مشکلہ کی شرح ہے۔
اسماعیل ودہ		

مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ مثنوی کے سوا اور مذکورہ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں، یعنی ان سے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی۔ شاہنامہ سے پہلے اسد طوسی اور دقیقی نے گورزمیہ مثنویاں لکھی تھیں لیکن دقیقی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسد طوسی کی کتاب ''گشتاسپ نامہ'' ناتمام رہ گئی تھی۔ ''گلستان'' اپنی طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی۔ اس لحاظ سے ان کتابوں کے لئے گویا میدان خالی تھا اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا۔

بخلاف اس کے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی، جامِ جم، اوحدی مراغہ (المتوفی ۵۵۴ھ) اور 'مصباح الارواح' اوحد کرمانی (المتوفی ۵۳۶ھ)، حدیقہ، حکیم سنائی، منطق الطیر، خواجہ فریدالدین عطار۔ ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرتِ عام حاصل نہیں کی تھی لیکن ''حدیقہ'' اور ''منطق الطیر'' نے تو گویا تمام عالم کو چھولیا تھا۔ حکیم سنائی اور خواجہ فریدالدین عطار کا ذاتی فضل وکمال اور تقدس وشہرت بھی اس درجہ کی تھی کہ ان کی تصنیفات کم درجہ کی بھی ہوتیں تو دنیا ان کو آنکھوں پر رکھتی، ان باتوں کے ساتھ نفسی شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں۔ ان کے علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں، وہاں کی زبان فارسی تھی، اس لئے ہر شخص ان سے لطف اٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت ومجلس میں ان کو رواج ہوسکتا تھا، بخلاف اس کے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی، جو آج تک قائم ہے، ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ ''حدیقہ'' اور

منطق الطیر'' میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل بیان نہیں کئے گئے تھے۔ اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک بچہ کی سمجھ میں آ سکتے تھے، بخلاف اس کے مثنوی کا بڑا حصہ ان مسائل کے بیان میں ہے جو دقیق النظر علماء کی سمجھ میں بھی مشکل سے آ سکتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آج تک لاینحل ہیں۔

ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج ''حدیقہ'' اور ''منطق الطیر'' کے اشعار مشکل سے ایک آدھ آدمی کی زبان پر ہوں گے، بخلاف اس کے مثنوی کے اشعار بچے بچے کی زبان پر ہیں اور وعظوں کی گرمی محفل تو بالکل مثنوی کے صدقے سے ہے۔

مقبولیت کا سبب:

کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلآویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عام میں پھیلتی ہے، پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اس کی طرف توجہ کرتے ہیں اور مقبولِ عام ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کی دسترس سے باہر ہوتی ہے اس لئے اس پر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے۔ خواص جس قدر زیادہ اس پر توجہ کرتے ہیں اس قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ خواص کی توجہ اور اعتناء و تحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلیداً اُس کے معتقد اور معترف ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے۔ مثنوی کی

مقبولیت اسی قسم کی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا نثر میں لکھی گئی ہیں، کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی کی کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ فارسی پر موقوف نہیں، اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر علماء اور اربابِ فن نے مثنوی کی طرف تمام اور کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ ع............ہست قرآں در زبان پہلوی تو کچھ تعجب کی بات نہیں۔

عبرت:

مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں۔ وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں:

در تصوف مے شود شیریں کلام   زانکہ باشد درگنہ لذت تمام

پھر اپنی مثنوی (من وسلویٰ) کی مداح میں لکھتے ہیں۔

ایں کلامِ صوفیانِ شوم نیست   مثنویِ مولویِ روم نیست

سچ ہے۔ ع

عیب نماید ہنرش در نظر

مثنوی کی ترتیب:

مثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں، ان کا یہ انداز

تھا کہ اخلاق وتصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور ان سے نتائج پیدا کرتے تھے۔ ''منطق الطیر'' اور ''بوستان'' کا یہی انداز ہے۔

''حدیقہ'' میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے، مثلاً نفس، عقل، عمل، تنزیہ، صفات، معرفت، وجد، توکل، صبر وشکر وغیرہ کے عنوان قائم کیے ہیں اور ان کی حقیقت بیان کی ہے لیکن مثنوی کا یہ انداز نہیں۔

مثنوی میں کسی قسم کی ترتیب وتبویب نہیں۔ دفتروں کی جو تقسیم ہے، وہ خصوصیتِ مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآنِ مجید کے پارے یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوئے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر نا مستحسن معلوم ہوتا ہے، خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا، چنانچہ مولانا معترض کی زبان سے فرماتے ہیں۔

کیں سخن پست ست یعنی مثنوی   قصہء پیغمبر است و پیروی
نیست ذکر و بحث اسرارِ بلند   کہ دوانند اولیا زاں سوکمند
از مقاماتِ تبتل تا فنا   پایہ پایہ، تا ملاقاتِ خدا
جملہ سرتا سر فسانہ است و فسوں   کود کانہ قصہ بیرون و دروں ۴۴؎

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں تبتل اور فنا سے لے کر وصل تک سب بہ تفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کئے جاتے، مولانا نے اس کے بجائے طفلانہ قصے بھر دیئے۔

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی

اعتراض کیے تھے۔

چوں کتاب اللہ بیا مدہم برآں   ایں چنیں طعنہ زدند آں کافراں
کہ اساطیرست و افسانہ نژند   نیست تعمیقے و تحقیقے بلند
کودکانِ خُرد فہمش میکنند   نیست جز امر پسند و ناپسند
ذکرِ اسماعیل و ذبحِ جبرئیل   ذکر قصہ کعبہ و اصحابِ فیل
ذکرِ بلقیس و سلیمان و صبا   ذکر داؤد و زبور و اوریا
ذکرِ طالوت و شعیب و صوم او   ذِکر یونس، ذکر لوط و قومِ او ۴۵؎

پھر لکھتے ہیں:

حرفِ قرآں را مداں کہ ظاہر ست   زیر ظاہر باطنے ہم قاہر ست
زیر آں باطن یکے بطنے دگر   خیرہ گرد اندر و فکر و نظر
ہم چنیں تاہفت بطن اے بوالکرم   مے شمر تو ایں حدیثِ معتصم ۴۶؎

حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ مستقل حیثیت سے مسائل علمی بیان کئے جائیں، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ اور افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اس کے ضمن میں آتے جائیں۔ دوسرا طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے، وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں۔ مولانا نے یہی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا:

خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں   گفتہ آید در حدیثِ دیگراں ۴۷؎

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے ''حدیقہ'' اور ''منطق الطیر'' کو سامنے رکھ کر

مثنوی لکھی۔ خود فرماتے ہیں:

ترک جوشی کردہ امن من نیم خام   از حکیم غزنوی بشنو تمام

در الٰہی نامہ گوید شرح ایں   آں حکیم غیب و فخر العارفیں ۴۸

بعض بعض موقعوں پر باجود بحر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں ''حدیقہ'' کے اشعار نقل کیے ہیں اور ان کی شرح لکھی ہے۔ بعض جگہ ''حدیقہ'' کے اشعار سے مضمون میں بالکل توارد ہوگیا ہے، مثلاً ''حدیقہ'' میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے، اس موقع کا شعر ہے:

روح با عقل و علم داند زیست   روح را پارسی و تازی نیست ۴۹

مولانا فرماتے ہیں:

روح با عقل است و با علم ست یار   روح را با ترکی و تازی چہ کار ۵۰

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا ''حدیقہ'' کو استفادہ پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے ''حدیقہ'' کے الفاظ اور ترکیبیں بھی ان کی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے، ورنہ مثنوی کو ''حدیقہ'' اور ''منطق الطیر'' سے وہی نسبت ہے جو قطرہ سے گوہر کو ہے۔ سینکڑوں حقائق و اسرار جو مثنوی میں بیان ہوئے ہیں، ''حدیقہ'' وغیرہ میں سرے سے ان کا پتہ ہی نہیں۔ جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں ان کی بعینہ یہ مثال ہے: جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک دھندلا سا خیال آئے اور اس ایک شخص پر اس کی حقیقت کھل جائے، نمونہ کے لیے چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

مثنوی اور ''حدیقہ'' کے بعض مشترک مضامین کا مقابلہ

مثال نمبر:۱

از در تن کہ صاحب کلہ است   تا بہ دل ہزار سالہ رہ است

از درِ چشم تابہ کعبۂ دل   عاشقاں را ہزار و یک منزل

پر و بالِ خرد ز دل باشد   تنِ بے دل جوالِ گل باشد

باطنِ تو حقیقت دل تست   ہرچہ نز باطنِ تو باطل تست

اصل ہزل و مجاز دل نبود   دوزخ خشم و آز دل نبود

پارۂ گوشت نام دل کردی   دل تحقیق را بجل کردی

دل یکے منظریست ربانی   حجرۂ دیوراچہ دل خوانی

اینت غبنی کہ یک رمہ جاہل   خواندہ شکل صنوبری راہ دل

اینکہ دل نام کردۂ بہ مجاز   رو بہ پیش سگان کوئے انداز

دل کہ با جاہ و مال دارد کار   آں سکے داں و آں دگر مرار ۵۱

ان اشعار کا ماحصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل اسی کا نام ہے۔ یہ پارۂ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔ اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست   دل فراز عرش باشد نہ بہ پست

در گل تیرہ یقیں ہم آب ست   لیک ازاں آبت نیاید آب دست

زانکہ گتر آب ست مغلوبِ گل ست   پس دلِ خود را مگو کایں ہم دل ست

سرکشیدی تو کہ من صاحب دلم   حاجت غیرے ندارم واصلم
آں چناں کہ آب در گل درکشد   کہ منم آب و چرا جویم مدد
خود روا داری کہ ایں دل باشد ایں   کہ مرد در عشق شیر و انگبیں
لطفِ شیر و انگبیں عکسِ دل است   سرخوشی آں خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جوہر و عالم عرض   سایۂ دل چوں بود دل را غرض ۵۲
باغہاو سبزہا در عین جان   بربروں عکسش چودر آب رواں ۵۳
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک   نقشہا بینی بروں از آب و خاک ۵۴
صورت بے صورتی بیحد و عیب   ز آئینہ دل تافت موسی را زجیب
گرچہ آں صورت نگنجد در فلک   نہ بہ عرش و فرش و دریا وسمک
زانکہ محدودست و معدودست ایں   آئینہ دل خود نباشد ایں چنیں ۵۵
روزنِ دل گر کشاد دست و صفا   مے رسد بے واسطہ نورِ خدا ۵۶

مولانا اور ''حدیقہ'' کے بیان میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودۂ ہووہ ہوس ہے، دل نہیں، لیکن مولانا نے اس کے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کئے ہیں۔ فلاسفہ میں اختلاف ہے کہ رنج ومسرت، لذت، ناگواری، اشیائے خاجی کا خاصہ ہے یا تخیل کا۔ مثلاً اولاد کے وجود سے جوخوشی ہوتی ہے، یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے یا ہمارے تصور اور تخیل کا، فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت وغیرہ اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں۔ جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا، نہ ان کو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے۔ بخلاف اس

کے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانور نہیں نہیں۔ اس بناء پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے۔ اسی طرح لہو ولعب، رقص وسرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو ولعب سے نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر بچوں، جوانوں، بوڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے، کیونکہ ان کے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے۔

لطفِ شیر و انگبیں عکسِ دل ست   سرخوشی آں خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جوہر و عالم عرض۔   سایۂ دل چوں بود دل را غرض ۵۷

مولانا نے اس نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جس کے تزکیہ سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک   نقشہا بینی بروں از آب و خاک ۵۸

مثال نمبر۲:

صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) سے تعبیر کرتے ہیں، اس بناپر ''حدیقہ'' میں حکیم سنائی نے نئے کی اس طرح مدح سرائی کی ہے:

نالۂ نئے ز درد خالی نیست   شوق از روئے زرد خالی نیست

عاشقی خوش و مست و بس بہ نوا   زخمہا خوردہ است در دل ہا

بے زباں گوش را خبر کردہ   بے بیاں ہوش را خبر کردہ

از دمش شعلہ ہاہمی خیزد   چہ عجب گر نئے آتش انگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت میکند   از جدائی ہا شکایت میکند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند   از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق   تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش   باز جوید روزگار وصل خویش

من بہ ہر جمعیتے نالاں شدم   جفت بد حالان و خوش حالاں شدم

ہر کسے از ظنِ خود شد یار من   و زدرون من نہ جست اسرارِ من

سِرّ من از نالۂ من دور نیست   لیک چشم و گوش را آں نور نیست

تن زجان و جان زتن مستور نیست   لیک کس رادید جاں دستور نیست

دو دہاں داریم گویا ہمچونے   یک دہاں پنہانست درلبہائے وے

یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما   ہائے وہوئے در فگندہ در سما

لیک داند ہر کہ اورا منظرست   کایں فغان وایں سرے، ہم زاں سرست ۵۹

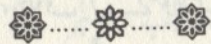
اسی طرح اور بہت سے مضامین دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، ان کے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہوجاتا ہے۔

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا، اس بنا پر ان کے کلام میں روانی، برجستگی، نشستِ الفاظ، حسنِ ترکیب نہیں پائی جاتی، جواساتذہ شعراء

کا خاص انداز ہے۔ اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں، فکِ اضافت جو مذہب شعر میں کم از کم گناہ صغیرہ ہے۔ مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت ہوتی ہے۔ تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں، تاہم سینکڑوں بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی ان کے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جن کی صفائی، برجستگی اور دلآویزی کا جواب نہیں۔ چند مثالیں ذیل میں درج ہیں:

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما   اے طبیب جملہ علت ہائے ما

اے علاج نخوت و ناموس ما   اے تو افلاطون و جالینوسِ ما ۶۰

عشق خواہد کیں سخن بیروں بود   آئینہ غماز نبود چوں بود ۶۱

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا   بندۂ مارا چرا کردی جدا

تو برائے وصل کردن آمدی   یا برائے فصل کردن آمدی؟

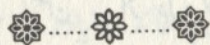
ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم   ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم

در حقِ او مدح و در حقِ توذم   در حقِ او شہد و در حقِ تو سم

مابروں را ننگریم و قال را   مادروں را بنگریم و حال را

موسیا آدابِ داناں دیگر اند   سوختہ جان و رواناں دیگر اند

خوں شہیداں راز آب اولیٰ ترست   ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ ترست

ملتِ عشق از ہمہ دینہا جداست   عاشقاں را مذہب وملت خداست ۶۲

پائے استدلال خود چوبیں بود — پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود
گر بہ استدلال کارِ دیں بدے — فخر رازی راز دارِ دیں بدے
آں ۶۳ خلیفہ گفت کاے لیلیٰ توئی — کز تو مجنوں شد پریشان وغوئی
از دگر خوباں تو افزوں نیستی — گفتِ خامش شو کہ ۶۴ مجنوں نیستی ۶۵

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستان میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا، چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال میں داخل ہے۔ ''لیلیٰ را بگوشۂ چشم مجنوں بایستے نگریست''، لیکن مولانا روم نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے، وہ فصاحت و بلاغت دونوں میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے۔ اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے، بخلاف اس کے مولانا نے خود لیلیٰ کو مخاطب قرار دیا ہے، اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہوگئی، جو ذوقِ سلیم پر مخفی نہیں۔ دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا، وہ صرف ایک دو لفظوں سے ادا ہوا، ''مجنون نیستی'' باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت میں یہ دو الفظ شیخ کے جملہ کے کہیں بڑھے ہوئے ہیں۔ یہ ایک جملہ معترضہ بیچ میں آگیا تھا، اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم — راہ طاعت را بجاں پیمودہ ایم
سالکانِ راہ را محرم بدیم — ساکنانِ عشق را ہمدم بدیم
پیشہ اول کجا از دل رود — مہر اول کے زدل زائل شود
در سفر گر روم بینی یاختن — از دل تو کے رود حب الوطن
ماہم از مستان ایں می، بودہ ایم — عاشقانِ درگہ وے بودہ ایم

عشق او در جانِ ما کاریدہ اند — نافِ ما بر مہرِ او ببریدہ اند
آبِ رحمت خوردہ ایم از جوئبار — روز نیکو دیدہ ایم از روزگار
در گلستانِ رضا گرویدہ ایم — اے بسا کز وے نوازش دیدہ ایم
بستہ کے کردند درہائے کرم — گر عتابے کرد دریائے کرم
قہر بروی چوں غباری وغش ست — اصل نقدش لطف وداد و بخشش ست
بہر قدر وصل او دانستن ست — فرقت از قہرش اگر آبستن ست
تابداند قدر ایام وصال — میدہر جاں رافراقش گوشمال
چشم من بر روئے خوبش ماندہ ست — چند روزے گر زپیشم راندہ است
ہر کسے مشغول گشتہ در سبب — کز چناں روئے چنیں قہرا ے عجب

مثنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور اصولِ موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہییں۔

1۔ مولانا کے زمانہ میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے وہ اشاعرہ کے عقائد تھے۔ امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا۔ انہوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک در و دیوار سے آواز بازگشت آ رہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی استقامت تھی، اس لغزش گاہ میں بھی ان کا قدم اکثر پھسلنے نہیں پاتا۔ وہ اکثر اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں، لیکن جب ان کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغزِ سخن رہ

جاتا ہے۔

2۔ مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں۔ جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں، لیکن اس زمانہ سے آج تک مسلمانوں کا بڑا حصہ ان کو مانتا آتا ہے، مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے شکنجے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر ان کو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے۔ اس سے بہ ظاہر قیاس یہ ہوتا ہے کہ مولانا بھی اس دور از کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے، لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہیں، جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کی بجائے زید و عمر کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحیٰ علیہ السلامؑ کی والدہ جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم علیہا ان کے پاس تشریف رکھتی تھیں۔ اس روایت پر خود مولانا کے زمانہ میں لوگوں کے اعتراض کیا، چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

ابلہاں گویندے این افسانہ را　　خط بکش زیرا دروغ ست و خطا
زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش　　بود از بیگانہ دور وہم ز خویش
مادر یحیٰ کجا دیدش کہ تا　　گوید اورا این سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کرکے اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے اس لئے حضرت مریم علیہ السلام نے حضرت یحیٰ کی ماں کو کوسوں کے فاصلے سے دیکھا ہوگا، لکھتے ہیں:

ورنہ دیدش نز برون و دروں　　از حکایت گری معنی اے زبوں
نے چناں افسانہ ہا بشنیدہ　　ہمچوشیں بر نقش آن چسپیدہ
اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست　　معنی اندر وے، بسانِ دانہ ایست
گفت نحوی زید و عمرواً قد ضرب　　گفت چونش کرد نے جرمی ادب
عمرو راجرمش چہ بد کاں زید خام　　بے گناہ اورا بزد ہمچو غلام
گفت این پیمانہ معنی بود　　گندمش بستاں کہ پیمانہ ست رد
عمر و زید از بر اعراب ست ساز　　گر دروغ است آں توبا عراب ست ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے "ضرب زید عمرواً! مثال میں استعمال کیا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمرو کو مارا۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا؟ نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں، بلکہ عمرو زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے، غرض یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں، بلکہ نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط۔

3۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو، خواہ الٰہیات، خواہ حقائق کائنات کا ادراک، محسوس اور بدیہی چیز نہیں۔ ممالک مغرب میں آج کل جو فلسفہ کی مختلف شاخیں موجود ہیں، گو نہایت 'قریب الفہم' اور اوقع فی النفس' ہیں، لیکن قطعی اور یقینی نہیں۔ ان کی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اس کے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں، لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے ان کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقاء کا مسئلہ ہے جو ڈراون کی ایجاد ہے، یعنی یہ کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں، آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انہی کے سینکڑوں انواع واقسام بنتے گئے، یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا۔ یہ مسئلہ آج کل تقریباً تمام حکماء میں مسلم الثبوت ہے، لیکن اس کے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں۔ سب کا اصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات کا اس طریقہ کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح یہ ممکن ہے کہ اشیاء میں ترقی ہوتے ہوتے مختلف نوعیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتداء میں قدرت نے پیدا کئے ہوں۔ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں، یعنی مسئلہ مبحوث فیہ کی صحت اور واقعیت کی یہی اخیر کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفیہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے۔ اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے یں اس کو بزور منوانا چاہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر یہ نہ ہوگا تو لازم آئے گا اور یہ لازم آئے گا تو محال لازم آئے گا۔ مخاطب ان فرضی محالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے، لیکن جب دل کو ٹٹولتا ہے تو اس میں یقین یا ظن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا۔ بخلاف اس کے مولانا محالات اور

ممتنعات کا ڈراوا نہیں دکھاتے بلکہ مسئلہ مبحوث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے، اس کو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرینِ عقل ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے۔ استدلال نہیں کرتے۔ ان کا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگانِ محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اس طرح سمجھاتے ہیں۔

خوں شہیداں راز آب اولیٰ تر است | ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ تر است
درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست | چہ غم از غواص را پا چپلہ نیست

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے، لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے ان کو غسل نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح کعبہ میں جا کر قبلہ کی پابندی اٹھ جاتی ہے۔ غواص جب دریا میں گھستا ہے، تو اس کو جوتے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح وارفتگانِ محبت جب مقام محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں، تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کی خصوصیات کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

مثنوی کی خصوصیات:

سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی میں ہے وہ اس کا طرز استدلال اور طریقہ افہام ہے۔ استدلال کے تین طریقے ہیں: قیاس، استقرا، تمثیل۔ چونکہ ارسطو نے بھی ان تینوں میں قیاس کو ترجیح دی تھی، اس لئے اس کی تقلید سے حکمائے اسلام میں بھی اسی طریقہ کو زیادہ تر رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے ''الرد علی المنطقیین'' میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے۔ ہم اس موقع پر یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا آسان اور اقرب الی الفہم یہی طریقہ ہے۔ استدلال تمثیلی کے لئے تخیل کی بڑی ضرورت ہے، جو شاعری کی سب سے بڑی ضروری تر شرط ہے۔

اس بناء پر مثنوی کے لئے یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا۔ مولانا کی شاعری کو جس بناء پر شاعری کہا جاتا ہے، وہ یہی قوت تخیل ہے۔ تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراکِ بشری سے خارج ہیں، اس لئے جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کرسکتا۔ الٰہیات کے اکثر مسائل بھی عام لوگوں کی فہم سے برتر ہیں، اس لئے ان مسائل کے سمجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ ان کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعہ سے سمجھایا جائے۔ ایک اور نکتہ قابل لحاظ یہ ہے کہ الٰہیات کے مسائل میں اکثر متکلمین جو

دل میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ اسے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت ملتا ہے، حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعے سے ثابت کیا جائے، اسی بناء پر مولانا نے اس طریقہ استدلال کو اختیار کیا۔ وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیلوں سے سمجھاتے ہیں، جن سے بقدر امکان ان کی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے یا کم از کم ان کے امکان کا یقین ہو جاتا ہے، مثلاً یہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں، نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید، نہ داخل نہ خارج، ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا، مولانا اس کو اس طرح تمثیل کے ذریعے سے سمجھاتے ہیں:

قرب بیچون است عقلت را بہ تو ۔۔۔ آں تعلق ہست بیچوں اے عموے
اتصالے بے تکیف بے قیاس ۔۔۔ ہست رب الناس را با جان ناس اے
زانکہ فصل و وصل نبود در رواں ۔۔۔ غیر فصل و وصل نندیشد گماں
نیست آں جنبش کہ در اصبع تراست ۔۔۔ پیش اصبع یا پسش یا چپ وراست
از چہ روے آید اندر اصبعت ۔۔۔ کاصبعت بے او نہ داند منفعت
نور چشم و مردمک در دیدہ است ۔۔۔ از چہ رہ آید بغیر از شش جہت
ایں تعلق را خرد چوں پے برد ۔۔۔ بستہ فصل است و وصل ست ایں خرد
تاب نور چشم با پیہ است جفت ۔۔۔ نور در قطرہ خونی نہفت
شادی اندر گردہ و غم در جگر ۔۔۔ عقل چوں شمعے درونِ مغز سر
رائحہ در انف و منطق در لساں ۔۔۔ لہو در نفس و شجاعت در جناں ۳ے

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوتِ باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت یہ تمام چیزیں اسی قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ جس کو نہ متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب، نہ بعید۔ اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے۔

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفاتِ الٰہی کا مظہر بن جاتا ہے اور اس عالم میں اس کا انا الحق کہنا جائز ہے، اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است — ز آتشے می لافد و آہن وش است
چوں بہ سرخی گشت ہمچو زرکان — پس انا النار است لافش بے گماں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر اشک ست وظن — آزموں کن دست را بر من بزن۴؎

یا مثلاً اس امر کو کہ عالم استغراق میں تکلیفاتِ شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی، اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیا! آداب داناں دیگر اند — سوختہ جاں و رواں دیگر اند
خونِ شہیداں راز آب اولیٰ ترست — ایں گنہ از صد ثواب اولیٰ ترست
درمیانِ کعبہ رسمِ قبلہ نیست — چہ غم از خواص را پا چلہ نیست
عاشقاں راہ ہر زماں سوزید نیست — بردہ ویران خراج و عشر نیست۵؎

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی ہے، اس کو اس طرح ثابت کیا ہے۔

بنگر اندر خانہ و کاشانہ ہا — در مہندس بود چوں افسانہ ہا
از مہندس آن عرض و اندیشہ ہا — آلت آورد و درخت از بیشہ ہا
چیست اصل و مایہ ہر بیشہ — جز خیال و جز عرض و اندیشہ
جملہ اجزائے جہاں را بے غرض — در نگر حاصل نشد جز از عرض
اوّل فکر آخر آمد در عمل — عینت عالم چناں داں در ازل
آن نکاحِ زن، عرض بد شد فنا — جوہر فرزند حاصل شد، زما
جملہ عالم خود عرض بودند تا — اندر ایں معنی بیامد ہل اتی
ایں عرضہا از چہ زاید؟ از صور — ویں صورہا از چہ زاید؟ از فکر۶؎

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعویٰ عین دلیل ہوتے ہیں، اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ ایک پرچہ پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو میں یہ دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی ہے یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یک تازی زباں — کہ ہمی دانم زبانِ تازیاں
عین تازی گفتنش معنے بود — گرچہ تازی گفتنش دعویٰ بود

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف اعتبار سے، اس کو اس طرح سمجھایا ہے۔

چوں زبانہ شمع پیش آفتاب — نیست باشد ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات اوتا تو اگر — برنہی پنبہ بسوزد، آں شرر
نیست باشد روشنی ندہد ترا — کردہ باشد آفتاب اورا فنا

در دو صد من شهد، یک اوقیه زخل — چوں در افگندی و دروی گشت حل

نیست باشد طعم خل چوں چشی — هست آن اوقیه فزوں چو مے کشی ۸؎

یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی، ہست اس لحاظ سے کہ اگر اس پر روئی رکھ دو تو جل جائے گی اور نیست اس لئے کہ اس کی روشنی نظر نہیں آسکتی۔

اسی طرح اگر من بھر شہد میں تولہ بھر سرکہ ڈال دو تو سرکہ کا مزہ بالکل نہیں معلوم ہوگا، لیکن شہد کا وزن بڑھ جائے گا۔ اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے، اسی طرح عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی۔

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا، مولانا نے اس کو کمال کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔ اس طریقہ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

1۔ نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو۔

2۔ نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو۔ گویا حکایت اس کی تصویر ہو۔

3۔ حکایت کے اثنا میں نتیجہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہو سکے، بلکہ خاتمہ پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے، نتیجہ کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے۔ اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر ہوتا ہے اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے۔ یہ تمام باتیں جس قدر مثنوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کی اور کتابوں میں بہت

کم پائی جاتی ہیں۔

مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں۔ پھر ان کو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے، چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

مثال نمبر 1:

ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ وہ ہر روز شیر کو گھر بیٹھے اس کی خوراک پہنچا آیا کریں گے۔ پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لئے متعین کیا گیا وہ ایک دن کی دیر کر کے گیا۔ شیر غصہ میں بھرا ہوا بیٹھا تھا، خرگوش گیا تو اس نے دیر کی وجہ پوچھی، خرگوش نے کہا، میں تو اسی دن چلا تھا، لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا، میں نے اس سے بہتیرا کہا کہ میں حضور کی خدمت میں جاتا ہوں لیکن انے ایک نہ سنی۔ بڑی مشکل سے ضمانت لے کر مجھ کو چھوڑا۔ شیر نے بپھر کر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے، میں اس کو ابھی چل کر سزا دیتا ہوں۔ خرگوش آگے آگے ہو لیا اور شیر کو کنویں کے پاس لے جا کر کھڑا کر دیا حریف اس میں ہے۔ شیر کنویں میں جھانکا اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا۔ بڑے غصہ سے حملہ آور ہو کر کنویں میں کود پڑا۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر فرماتے ہیں:

عکس خود را او عدوی خویش دید — لا جرم بر خویش شمشیری کشید

اے بسا عیبے کہ بینی درکساں　　خوئے تو باشد درایشاں ای فلاں

اندر ایشاں تافتہ ہستی تو　　از نفاق و ظلم و بد مستی تو

آں توئی واں زخم برخود می زنی　　برخود آں دم تار لعنت می تنی

در خود ایں بدرانمی بینی عیاں　　ورنہ دشمن بودہ خود را بہ جاں

حملہ برخود می کنی اسے سادہ مرد　　ہمچوآں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

چوں بہ قعر خوی خود اندر رسی　　پس بدانی کز تو بود آں نا کسی

شیر را در قعر پیدا شد کہ بود　　نقش اوآں کش دگر کس می نمود

اے بدیدہ خال بد بر روئے عم　　عکس خال تست آں ازوی مرم۷۹

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہیں، اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اس کو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے۔ شیر نے جب اپنا عکس کنویں میں دیکھا تو بڑے غصہ سے اس پر حملہ کیا، لیکن اس کو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں۔ ہماری بھی یہی حالت ہے۔ ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں ہم کو نہایت بدنما معلوم ہوتے ہیں۔ ہم کو ان سے سخت نفرت ہوتی ہے۔ ہم کو نہایت سختی سے اس کی برائی بیان کرتے ہیں، لیکن ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں موجود ہے اور اس بنا پر، ہم خود اپنے آپ کو بُرا کہہ رہے ہیں۔

مثال نمبر 2:

حملہ بر خود می کنی اے سادہ مرد　　ہمچواں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

آں یکے از خشم مادر رابہ کشت　　ہم بہ زخم خنجر و ہم زخم مشت

آں یکے گفتش کہ ازبد گوہری　　یاد نا وردی تو حق مادری

گفت کارے کردکاں عاروی است　　کشتمش کاں خاک ستاروی است

متہم شد بایکے زاں کشتمش　　غرقِ خوں در خاک گور آ غشتمش

گفت آنکس رابکش اے محتشم　　گفتِ پس ہر روز مردے راکشم

کشتم اوراستم از خونہائے خلق　　نائے او برم بہ است ازائے خلق

نفس تست آں مادر بد خاصیت　　کہ فساد اور ست در ہر ناحیت

پس بکش اورا کہ بہر آں دنی　　ہر دمے قصدے عزیزے میکنی

ازوے ایں دنیائے خوش برتست جنگ　　از پئے اور باحق و باخلق جنگ۸۰

مثال نمبر 3:

یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے، وہ درحقیقت لفظی اختلاف ہے۔ ورنہ اس کا مقصود اصلی ایک ہی ہے، اس لئے باہم نزاع ومخاصمت اور کشت وخون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے، اس کو اس حکایت کے پیرایہ میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یکدرم　　ہر یکے از شہرے افتادہ بہم

فارسی و ترک و رومی و عرب　　جملہ باہم در نزاع و در غضب

فارسی گفتا ازیں چوں وارہیم　　ہم بیا کایں رابہ انگور اے وہیم

آں عرب گفتا معاذ اللہ لا　　من عنب خواہم نہ انگور اے دغا

آں یکے کز ترک بد گفت اے گزم　　من نمی خواہم عنب خواہم ازم

آنکہ رومی بود گفت ایں قیل را　　ترک کن خاہم من استا فیل را

در تنازع مشت برہم می زدند　　کہ زسر نامہا غافل بدند

صاحب سری عزیزی صد زباں   گر بدے آنجا بدادے صلح شاں
پس بگفتے او کہ من زیں یکدرم   آرزوئے جملہ تاں را می خرم
یک درم تاں می شود چار المراد   چار دشمن مے شود یک ز اتحاد۸۱

قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے، ایک درہم دیا۔ ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے۔ ایرانی نے کہا انگور منگوائے جائیں۔ عرب نے کہا ہرگز نہیں، بلکہ عنب۔ رومی نے کہا بلکہ استافیل۔ ترک نے کہا نہیں بلکہ ازم۔ حالانکہ چاروں زبان میں انگور ہی کا نام لے رہے تھے۔ اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لا کر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

مثال نمبر4:

ایں حکایت یاد گیرائے تیز ہوش   صورتش بگذار معنی را نیوش
یک مؤذن داشت بس آواز بد   شب ہمہ شب می دریدی حلق خود
خواب خوش بر مرداں کردہ حرام   در صداع افتادہ ازوے خاص و عام
کودکاں، ترساں ازو در جامہ خواب   مرد و زن ز آواز او اندر عذاب
پس طلب کردند اورا در زماں   اچھا دادند و گفتند اے فلاں
بہر آسائش زباں کوتاہ کن   در عوض ما ہجتے ہمراہ کن
قافہ می شد بہ کعبہ از ولہ   اقچہ بستہ شد رواں با قافلہ
شبہے کردند اہل کارواں   منزل اندر موضع کافرستاں

واں مؤذن عاشق آواز خود   درمیان کافرستان بانگ زد
جملہ گاں خائف ز فتنہ عامہ   خود بیامد کافرے باجامہ
شمع و حلوا و یکے جامہ لطیف   ہدیہ آورد و بیامد شد الیف
پرس پرساں کیں مؤذن کو کجاست   کہ صدائے بانگ او راحت فزاست
دخترے دارم لطیف و بس سنی   آرزومی بود او را مومنے
ہیچ ایں سودا نمی رفتہ از سرش   پندہامی داد چندیں کافرش
در دل او مہر ایماں رستہ بعد   ہچو مجمر بود ایں غم من چو عود
ہیچ چارہ مے ندانستم دراں   تا فرو خواند مؤذن ایں اذاں
گفت دختر چیست ایں مکروہ بانگ   کہ بگوشم آید ایں از چار دانگ
من ہمہ عمر ایں چنیں آواز زشت   ہیچ نشنیدم دریں دیر و کنشت
خواہرش گفتا کہ ایں بانگ اذاں   ہست اعلام و شعار مومناں
باورش نامد پر سید از دگر   آں دگر ہم گفت آرے اے قمر
چوں یقیں گشتش رخ او زرد شد   وز مسلمانی دل او سرد شد
باز رستم من زتشویش و عذاب   دوش خوش خفتم دریں بیخوف و خواب
راحتم ایں بود از آواز او   ہدیہ آوردم بشکر آں مرد کو
چوں بدیدش گفت ایں ہدیہ بگیر   چوں مرا گشتی مجیر و دستگیر
آنچہ بامن کردی از احسان و بر   بندہ تو گشتہ ام من مستمر۸۲
ہست ایمان شما زرق و مجاز   راہزن کہ ہچو آں بانگ نماز۸۳

قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بدآواز مؤذن رہتا

تھا۔لوگوں نے اس کو کچھ روپے دیئے کہ حج کر آئے۔وہ حج کے لئے روانہ ہوا۔ راہ میں ایک گاؤں آیا۔ وہاں ایک مسجد تھی۔ مؤذن نے اس میں جا کر اذان دی۔ تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرنی اور کپڑے لئے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں میں یہ ان کو نذر دینے لایا ہوں۔ انہوں نے مجھ پر بڑا احسان کیا ہے۔ میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے۔ اس کو معلوم نہیں کیونکہ مذہب اسلام کی طرف میلان ہو گیا تھا۔ ہر چند میں نے سمجھایا، مگر وہ باز نہیں آتی تھی۔

آج جو اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبرا کر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور ان کی ادائے عبادت کا طریقہ ہے۔ پہلے تو اس کو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اس کو اسلام سے نفرت ہو گئی۔ اس صلہ میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام نہ پا سکا اس کی بدولت پورا ہو گیا اور اب لڑکی کی طرف اطمینان ہو گیا کہ وہ اسلام کبھی نہیں لائے گی۔

اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھا رہے ہیں، اس سے دوسروں قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہو رہی ہے۔

مثال نمبر 5:

میل مجنوں پیش آں لیلیٰ رواں — میل ناقہ از پس ۸۴ کرّہ اش دواں
یک دم ار مجنوں زخود غافل بدے — ناقہ گردیدے و واپس آمدے

عشق و سودا چونکہ پر بودش بدن — مے نبودش چارہ از بیخود بدن
لیک ناقہ بس مراقب بود و چست — چوں بدیدے او مہار خویش سست
فہم کردے زو کہ غافل گشت و دنگ — رو بہ پس کردی بکرہ بیدرنگ
چوں بہ خود باز آمدے دیدے زجا — کو سپس رفتہ است بس فرسنگہا
در سہ روزہ رہ بدیں احوالہا — ماند مجنوں در تردد سالہا
گف اے ناقہ چوہر دو عاشقیم — مادو ضد بس ہمرہ نالائقیم
نیست بروفق منت مہر و مہار — کرد باید از تو دوری اختیار
تا تو باشی با من اے مردہ وطن — پس ز لیلیٰ دور ماند جان من
راہ نزدیک و بماندم سخت دیر — سیر گشتم زیں سواری سیر سیر
سرنگوں خود را ز اشتر در فگند — گفت سوزیدم زغم تا چند چند۸۵

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں لیلیٰ سے ملنے کے لئے چلا۔ سواری میں اونٹنی تھی، جس نے حال ہی میں بچہ دیا تھا لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا۔ مجنوں جب لیلیٰ کے خیال میں محو ہو جاتا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی۔ اونٹنی یہ دیکھ کر کہ مجنوں غافل ہے، بچہ کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی۔

گھڑیوں کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اس کا رخ پھیرتا اور لیلیٰ کے گھر کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی۔ اس کشمکش اور تنازع میں مہینوں گزر گئے اور ایک منزل بھی طے نہ ہوئی۔ یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہ یہی حالت ہے، وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جاں کشاید سوے بالا بالہا   در زرہ تن در زمین چنگالہا
ایں دو ہمراہ یک دگر را راہزن   گمراہ آں جاں کو فرو ناید زتن ۸۶
میل جاں در حکمت است و در علوم   میل تن در باغ وراغ است و کروم
میل جاں اندر ترقی و شرف   میل تن در کسب اسباب و علف ۸۷

مناظرات:

اخلاق وسلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اہل نظر مختلف الرائے ہیں۔ ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کی ذیل میں ادا کیا ہے۔ چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف دلائل موجود ہیں جن کی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے اس لئے مناظرہ کے ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کئے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرہ کے ذیل میں طے کیا ہے۔ یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔

جانوروں نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

جملہ گفتند اے حکیم باخبر   الحذر دع لیس یغنی عن قدر
در حذر شوریدن و شور و شرست   رو توکل کن توکل بہتر ست

با قضا پنجہ بزن اے تند و تیز   تانگیرد ہم قضا باتو ستیز
مردہ باید بود پیش حکم حق   تا نیاید زخم از رب الفلق ۸۸

جواب شیر:

گفت آرے گر توکل رہبر ست   ایں سبب ہم سنت پیغمبر ست
گفت پیغمبر بہ آواز بلند   با توکل زانوے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو   از توکل در سبب غافل مشو
رو توکل کن تو باکسب اے عمو   جہدمی کن کسب می کن اے عمو ۸۹

جواب نخچیراں:

قوم گفتندش کہ کسب از ضعف خلق   لقمہ تزویر داں بر قدر حلق
پس آنگہ کسبہا از ضعف خاست   در توکل تکیہ بر غیری خطاست
نیست کسبے از توکل خوب تر   چیست از تسلیم خود محبوب تر
پس گریزند از بلا سوئے بلا   پس جہند از مار سوے اژدہا
حیلہ کرد انساں و حیلہ اش دام بود   آنکہ جاں پنداشت خوں آشام بود
ما عیال حضرتیم و شیر خواہ   گفت الخلق عیال للالہ
آنکہ اواز آسماں باراں دہد   ہم تواند کو ز رحمت ناں دہد ۹۰

جواب شیر:

گفت شیر، آرے ولی رب العباد   نرد بانے پیش پائے ما نہاد
پایہ پایہ رفت باید سوئے بام   ہست جبری بودن اینجا طمع خام

پائے داری، چوں کنی خود را تو لنگ — دست داری چوں کنی پنہاں تو چنگ
خواجہ چوں بیلے، بدست بندہ داد — بے زباں معلوم شد او را مراد
چوں اشارت ہاش را بر جاں نہی — در وفائے آں اشارت جاں دہی
پس اشارت ہائے اسرارت دہد — بار بردارد ز تو کارت دہد
سعی شکر نعمتش قدرت بود — جبر تو انکار آں نعمت بود
شکر قدرت، قدرتت افزوں کند — کفر نعمت از کفت بیروں کند
ہاں مخسپ اے جبری بے اعتبار — جز بہ زیر آں درخت میوہ دار
تا کہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد — بر سر خفتہ بریزد نقل و زاد
گر توکل می کنی در کار کن — کسب کن، پس تکیہ بر جبار کن۹۱

جواب نخچیراں:

جملہ باوے بانگ ہا برداشتند — کاں حریصاں کایں سبب ہا کاشتند
صد ہزار اندر ہزار از مرد و زن — پس چرا محروم ماندند از زمن
جز کہ آں قسمت کہ رفت اندر ازل — روئے نہ نمود از شکال و از عمل
کسب جز نامی مداں اے نامدار — جہد جزو ہے مپندار اے عیار۹۱

جواب شیر:

شیر گفت آرے ولیکن ہم ببین — جہد ہائے انبیاء و مرسلین
حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد — آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد
جہد می کن تا توانی اے فتیٰ — در طریق انبیاء و اولیاء
چیست دنیا از خدا غافل بدن — بے قماش و نقرہ و فرزند و زن

مال را گر بہردیں باشی حمول — نعم مال صالح خوانش رسول
جہد حق است و دوا حق است و درد — منکر اندر جہد جہدش جہد کرد۹۳

کسب اور کوشش کے مقابلہ میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں، مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور ان کا جواب دیا۔

پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی، وہ اس قدر پرزور ہے کہ اس کا جواب نہیں ہوسکتا، یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ میں کدال یا پھاوڑا دے دے تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ اس کا کیا مقصد ہے۔

اسی طرح جب ہم کو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اس کا صرف یہی مقصد ہوسکتا ہے کہ ہم آلات سے کام لیں اور اپنے ارادو اختیار کو عمل میں لائیں۔ اس بناء پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہے۔ باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجہ کے متعلق خدا پر توکل کرو، کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے، ہم تطویل کے لحاظ سے ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے، لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے۔ ایک شخص کوئی کام کرتا ہے اور نہایت جدو جہد اور سرگرمی سے کرتا ہے۔ خود اس کو اور نیز و عام لوگوں کو اس کے کسی فعل سے

محسوس نہیں ہوتا کہ اس میں خودغرضی کا کوئی شائبہ ہے، لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خودغرضی کا مخفی اثر جس کی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی، ظاہر ہو جاتا ہے ۔اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں۔مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جس کی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے۔لیکن ایک حکایت لکھی ہے۔جس میں خلوص کو مجسم کر کے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔حکایت یہ ہے۔

از علیؓ آموز اخلاص عمل   شیر حق را داں منزہ از دغل

در غزا بر پہلوانے دست یافت   زود شمشیرے بر آورد و شتافت

او خدو انداخت بر روے علیؓ   افتخار ہر نبی و ہر ولی

در زماں انداخت شمشیر آں علیؓ   کرد او اندر غزایش کاہلی

گشت حیران آں مبارز زیں عمل   از نمودن عفو و رحم بے محل

گفت بر من تیغ تیز افراشتی   از چہ افگندی مرا بگذاشتی

آنچہ دیدی بہتر از پیکار من   تا شدی تو سست در اشکار من

انچہ دیدی کہ چناں خشمت نشست   تا چنیں برقی نمود و باز جست۹۴

گفت امیر المومنین با آں جواں   کہ بہ ہنگام نبرد اے پہلواں

چوں خدو انداختی بر روے من   نفس جنبید و تبہ شد خوے من

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا   شرکت اندر کار حق نبود روا

تو نگاریدہ کف مولیستی   آں حقے کردہ من نیستی

نقش حق را ہم بہ امر حق شکن   بر زجاجہ دوست سنگ دوست زن۹۵

حکایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جہاد میں کافر پر قابو پایا اور اس کو تلوار سے مارنا چاہا۔اس نے جناب موصوف کے منہ پر تھوک دیا۔آپ وہیں رک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی۔کافر نے متحیر ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا۔آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو خالصۃً بوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا لیکن جب تو نے میرے منہ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا۔اس صورت میں خلوص نہیں رہا کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہوگئی۔

نیم بہر حق شد و نیمے ہوا   شرکت اندر کار حق نبود روا۹۶

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہاء ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں، یہ ہے کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو، حلم جود و سخا، ہمدردی و غمخواری، صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔غیر مذہب والے فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ان کے ساتھ صرف بغض و عناد و نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیے اور اَشِدَّآءُ عَلَی الْکُفَّارِ کے یہی معنی ہیں، لیکن مولانا نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابر کرم کے لئے ویرانہ و آباد اور دشت و چمن کی کوئی تخصیص نہیں، چنانچہ ایک حکایت میں لکھتے ہیں:

کافراں مہماں پیغمبر شدند   وقت شام ایشاں بہ مسجد آمدند

روبہ یاراں کرد آں سلطان راد / دست گیر جملہ شاہان و عباد
گفت اے یاران من قسمت کنید / کہ شما پر از من و خوے منید
ہر یکے بارے یکے مہماں گزید / درمیاں بدیک شکم زفت عنید
جسم زخمی داشت او راکس نہ برد / ماند در مسجد چو اندر جام درد
مصطفیٰ بردش چو واماند از ہمہ / ہفت بزبد شیردہ اندر رمہ
نان و آش و شیر آں ہر ہفت بز / خورد آں بو قحط عوج ابن غز
وقت خفتن رفت در حجرہ نشست / پس کنیزک از غضب در رابہ بست
از بروں زنجیر در را در فگند / کہ ازو بد خشمگین و درد مند
گبر را از نیم شب تا صبحدم / بس تقاضا آمد و درد شکم
مصطفیٰ صبح آمد و در را کشاد / صبح آں گمراہ را آواز داد
در کشاد و گشت پنہاں مصطفیٰ / تا نگردد شرمسار آں مبتلا
چونکہ کافر باب را بکشادہ دید / زم نرمک از کمیں بیروں جہید
جامہ خواب پرحدث را یک فضول / قاصدًا آورد در پیش رسول
کایں چنیں کردہ است مہمانت ببیں / خندہ زد رحمۃ للعالمین
کہ بیاور مطہرہ ایں جا بہ پیش / تا بشویم جملہ را با دست خویش
ہر کسے می جست کز بہر خدا / جان ما و جسم ما قرباں ترا
مابشویم ایں حدث را تو بہل / کاروست ست ایں نہ کار جان و دل
ما برائے خدمت تو می زییم / چوں تو خدمت می کنی پس ما کئیم
گفت می دانم ولیک ایں ساعتی ست / کاندریں شستیں بخویشم حکمتی ست ۹۷

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا، آج تک کسی مثنوی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے۔ یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقائد اور علم کلام کی بھی عمدہ تصنیف ہے، موجودہ علم الکلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا۔ اس وقت سے آج تک سینکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکیں۔ یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کئے گئے ہیں، یہ تمام دفتر اس کے آگے ہیچ ہے۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرورت ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے، لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اس کے مولانا روم جس طریقہ سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اثر کر جاتا ہے اور گو وہ شک وشبہات کے تیر باراں کو کلیۃً روک نہیں سکتا، تاہم طالبِ حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آ جاتا ہے جس کی پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر باراں کی پروا نہیں کرتا۔ اس بناء پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذاہب مختلفہ میں سے ایک نہ ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے۔

دنیا میں جو سینکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں اور ہر صاحب مذہب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے، اس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں۔ اس لئے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا۔ فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اسکے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی چیز ہے کہ یہ باطل اس کے خلاف ہے۔ اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اس کے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکہ نہیں ہے، اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے۔ اس لئے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے۔ جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بناء پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے اگر گیہوں سرے سے موجود نہ ہو تو قوت ممیزہ کا کیا کام ہوگا۔

زانکہ بے حق باطلے ناید پدید   قلب را ابلہ ببوے زر خرید
گر نبودے در جہاں نقد رواں   قلبہا را خرچ کردن کے تواں
تانہ باشد راست کے باشد دروغ   آں دروغ از راست میگیرد فروغ
برامید راست کج رامی خرند   زہر در قندے رعد آنگہ خرند
گر نباشد گندم محبوب نوش   چہ برد گندم نمائے جو فروش

پس مگو ایں جملہ دینہا باطل اند   باطلاں بر بوے حق دام دل اند
پس مگو جملہ خیال است و ضلال   بے حقیقت نیست در عالم خیال
گر نہ معیوبات باشد در جہاں   تاجراں باشند جملہ ابلہاں
پس بود کالا شناسی سخت سہل   چونکہ عیبے نیست چوں نا اہل و اہل
در ہمہ عیب ست، دانش سود نیست   چوں ہمہ چوب ست وا ینجا عود نیست
آنکہ گوید "جملہ حق ست" ابلہی ست   وانکہ گوید "جملہ باطل" آن شقی ست
چونکہ حق و باطل آمیختند   نقد و قلب اندر چرنداں ریختند
پس محک مے بایدش بگزیدہ   در حقائق امتحان ہا دیدہ ۹۸

الٰہیات ذاتِ باری

خدا کے اثبات کے مختلف طریقے ہیں اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے موثر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام کے لئے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے۔ یہہ صاف نظر آرہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں۔ ستارے چل رہے ہیں دریا بہہ رہا ہے۔ پہاڑ آتش فشاں ہیں، ہوا جنبش میں ہے، زمین نباتات اگا رہی ہے درخت جھوم رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا اس طرح ادا کرتے ہیں:

دست پنہاں وقلم بیں خط گذار	قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے
اسپ در جولان و ناپید سوار۹۹	سوار کا پتہ نہیں، لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے
پس یقین در عقل ہر دانندہ است	ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے کہ
اینکہ با جنبیدہ نندہ است	جو چیز حرکت کرتی ہے اس کو کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے۔
گر تو آں رامے نہ بینی در نظر	اگر تم اس کو آنکھوں سے نہیں دیکھتے
فہم کن اما بہ اظہار اثر	تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو

تن بہ جاں جنبد نہ می بینی تو جاں	بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے
لیک از جنبدن تن جان بداں۱۰۰	تم جان کو نہیں جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان کو جانو

دوسرا طریقہ جو حکماء کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے۔ اس لئے ضرور اس کا کوئی صانع ہے۔ اس طریقہ پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے اور ہم نے اپنی کتاب ''الکلام'' میں اس کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا نے اس طریقہ کو ایک مصرعہ میں ادا کر دیا۔ ع

گر حکیمے نیست ایں ترتیب چیست

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے۔ یہ طریقہ سلسلہ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں، مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ۔ غیر مادی مثلاً تصور، وہم، خیال۔ مادیات کے بھی مدارج ہیں، بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے، مثلاً بعض حکماء کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں، کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں، لیکن مادہ کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے۔ استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے، یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد در عمل اول فکر ہے، پھر عمل ہے
بنیت عالم چناں داں در ازل عالم کی افتاد اسی طرح ہے
صورت دیوار و سقف ہر مکاں دیوار اور چھت کی صورت
سایہ اندیشہ معمار داں معمار کے خیال کا سایہ ہے
صورت از بے صورت آید در وجود صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اس کی خاص
ہم چناں کز آتشے زاد است دود صورت نہیں ہوتی، جس طرح آگ سے دھواں
حیرتے محض آردت بے صورتی بے صورتی سے تم کو حیرت پیدا ہوگی
زادہ صدگوں آلت از بے آلتی کہ سینکڑوں قسم کے آلات بغیر آلہ کے کیونکر پیدا ہوتے ہیں
بے نہایت کیشہا و پیشہ ہا بے انتہا مذاہب اور پیشے
جملہ ظل صورتِ اندیشہ ہا سب خیالات کے پرتو ہیں
ہیچ ماں ایں موثر با اثر کیا اس علت سے معلول کو کچھ مشابہت ہے
ہیچ ماند بانگ نوحہ باضرر کیا رونے کی آواز کو صدمہ سے کچھ نسبت ہے
بر لب بام ایستادہ قوم خوش کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوتے ہیں
ہر یکے را بر زمین بیں سایہ اش اور ان کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے
صورت فکر است بر بام مشید وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں

واں عمل چوں سایہ ارکاں پدید[101] اور عمل گویا ان کا سایہ ہے۔

سلسلہ کائنات پر غور کرنے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں وہ اصلی نہیں، بلکہ جو چیزیں کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں۔

روغن اندر دوغ باشد چوں عدم دوغ در ہستی بر آوردہ علم
نیست را بنمود ہست آں محتشم ہست را بنمود بر شکل عدم[102]
دست پنہاں و قلم بیں خط گذار اسپ در جولان و ناپیدا سوار[103]
بحر را پوشید کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار
خاک را بینی بہ بالا اے علیل باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل[104]
تیر پیدا بیں و ناپیدا کماں جانہا پیدا و پنہاں جانِ جاں[105]

اشیاء میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے، اسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے، مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں جسم، جان، عقل۔ جسم جوان سب میں کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے، جان اس سے افضل ہے، اس لئے مخفی ہے لیکن بہ آسانی اس کا علم ہوسکتا ہے، مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں، تو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اس میں جان ہے، لیکن عقل کے ثبوت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں بلکہ جب جسم میں موزوں اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے۔ مجنوں آدمی کی حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس

میں جان بھی ہے لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزوں اور با قاعدہ نہیں ہوتیں اس لئے ان سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا ہے۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے، اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است	جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے
جسم ہچوں آستیں جاں ہچو دست	جسم گویا آستین ہے اور جان گویا ہاتھ
باز عقل از روح مخفی تر بود	پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے
حس بہ سوئے روح زوتر رہ رود	کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے
جنبشے بینی بدانی زندہ است	تم کسی چیز میں حرکت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ
ایں نہ دانی کوز عقل آگندہ است	وہ زندہ ہے لیکن یہ نہیں جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے عقل کا یقین اس وقت تک نہیں ہوسکتا
تا کہ جنبشہائے موزوں سر کند	جب تک اس جسم سے موزوں حرکتیں نہ صادر ہوں
جنبش مس رابہ دانش زر کند	اور یہ حرکت جو مس ہے عقل کی وجہ سے سونا نہ بن جائے
زاں مناسب آمدن افعال دست	جب مناسب افعال سرزد ہوتے ہیں

فہم آید مرترا کہ عقل ہست ۱۰۶؎	تب تم کو یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں، مادی اور غیر مادی۔ مادی، معلول ہے اور غیر مادی علت اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے یعنی بعض میں مادیت زیادہ، بعض میں کم، بعض میں اس سے بھی کم اس لئے علتوں میں بھی نسبتاً تجرد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے، یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرد عن المادہ ضرور ہوگا۔ پھر اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوا۔ اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ۔ اسی طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت، ہر لحاظ، ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو اور وہی خدا ہے۔ چنانچہ مولانا مقدماتِ مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

ایں صور دارد ز بے صورت وجود	یہ تمام صورتیں بے صورت سے وجود میں آئی ہیں
چیست پس بر موجد خویشش جحود	تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنی
فاعل مطلق یقین بے صورت ست ۱۰۷؎	فاعل مطلق قطعاً بغیر صورت کے ہے
صورت اندر دست او چوں آلت ست	صورت اس کے ہاتھ میں بطور آلہ ہے
بے جہت داں عالم امرائے صنم	اے یار! عالم روح جہت سے منزہ ہے
بے جہت تر باشد آمر لاجرم ۱۰۸؎	تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہوگا

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علۃ العلل ، ہے، لیکن اس کا منزہ ، بری عن المادہ اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا۔ بخلاف اس کے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کی صفات بھی ثابت ہوتی ہیں اس کے ساتھ مادیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادہ کے مسئلہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادہ ہی ہے۔ اسی کے انقلاب اور تغیرات ہیں، جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے۔ مادہ کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دی جاتی ہے اسی قدر خدا کے اعتراف سے بعد ہوتا ہے۔ اسی بناء پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلہ کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادہ پر کوئی اثر نہیں پیدا ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادہ اس سے مس نہ کرے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مادہ کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے۔ مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔ اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔ ایک شخص کو اپنے دشمن کے کسی عدواتانہ فعل کا خیال آتا ہے۔ خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصہ سے بدن پر عرق آ جاتا ہے۔ عرق ایک مادی چیز ہے۔ لیکن اس کے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا۔ حالانکہ یہ چیز مادی نہیں۔ معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ

اور خیال بھی مادی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں اور دماغ مادی ہے لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیال، بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے کیونکہ بدن بالذات مادی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں، البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے۔ جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ یہ مسلم ہے کہ علت کو معلول پر ترجیح ہے یعنی علت میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت۔ یہ امر بھی مسلم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں، یعنی وجود اس کی ذاتی صفت نہیں بلکہ اس کا وجود نظر آتا ہے۔ گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے، یعنی وجود خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح الیٰ غیر النہایۃ چلا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں خدا خود بخود ثابت ہوتا جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے۔ دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں، کیونکہ جب سلسلہ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہوں گے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے۔

صورتی از صورتے دیگر کمال
گر بجوید باشد آں عین ضلال ۱۰۹

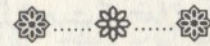
ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے کمال حاصل کرنا چاہیے تو یہ بالکل گمراہی ہے

ند چه بود مثل، مثل نیک و بد — ند کے معنی مثل کے ہیں خواہ نیک ہو یا خواہ بد

مثل ، مثل خویشتن را کے کند — پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کر سکتا ہے

چونکه دو مثل آمد ند اے متقی — جب دو چیزیں آپس میں برابر برابر ہیں

این چه اولیٰ تر ازاں دو خالقی ۱۰!! — تو ایک کو خالق ہونے کے لئے کیا ترجیح ہے

مولانا کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس استدلال کو تسلسل کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہئے، اس لئے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت ومعلول دونوں ممکن ہیں تو ایک دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔

صفاتِ باری

اسلام میں اختلافِ مذہبی کی جو بنیاد پڑی، جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا، وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی۔ اسی مسئلہ نے معتزلہ، اشعریہ، حنبلیہ میں سینکڑوں برس تک وہ نزاعین قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا۔

ہزاروں آدمی اس جرم میں قتل ہوئے کہ وہ کلام الٰہی کو قدیم کہتے تھے۔ اشعریہ نے اس لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا، جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جا گزیں ہے۔ یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں، گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے۔ خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے۔ باقی یہ کہ کیسا ہے کہاں ہے اس کے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مر صفاتش را چناں اے پسر — کز وے اندر وہم ناید جز اثر

ظاہر است آثار و نور و رحمتش — لیک کے داند جزا و ماہیتش

ہیچ ماہیات اوصاف کمال — کس نداند جز بہ آثار و مثال

پس اگر گوئی "بدانم" دور نیست — در بگوئی کہ "ندانم" زور نیست

گر کسے گوید کہ دانی نوح را — آن رسولِ حق و نورِ روح را

گر بگوئی چوں ندانم کاں قمر — ہست از خورشید و مہ مشہور تر

راست می گوئی چنان ست او بہ وصف — گر چہ ماہیت نہ شد از نوح کشف

در بگوئی من چہ دانم نوح را　　ہمچوائے داند اور اے فتیٰ

ایں سخن ہم راست ست از روئے آں　　کہ بہ ماہیت نہ دانیش اے فلاں[۱۱]

مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں:

خود نباشد آفتابے را دلیل	آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے وجود کی اور
جز کہ نور آفتاب مستطیل	کوئی دلیل نہیں ہوسکتی
سایہ کہ بود؟ تا دلیل او بود	سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل بن سکے
ایں بسستش کہ دلیل او بود[۱۲]	اس کے لئے بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے
چوں قدم آمد حوث گرد و عبث	جب قدم آیا تو حدوث بے کار ہو جاتا ہے۔
پس کجا داند قدیمیہ را حدث	پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
ایں جلالت درد لالت صادق است	یہ عظمت وشان ایک سچی دلیل ہے۔
جملہ ادراکات پس او سابق است[۱۳]	تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے۔

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کرسکتا ہے، جو اس کے توسط سے کرسکتا ہے، لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں، اس لئے اس

کے ادراک کا کوئی ذریعہ نہیں۔ خدا قدیم ہے اور انسان حادث، اس لئے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔

مولانا نے اسی سلسلہ میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے کھانا کھلاتا۔ حضرت موسیٰؑ نے اس کو سزا دینی چاہی، وہ بے چارہ بھاگ نکلا۔ حضرت موسیٰؑ پر وحی آئی۔

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا　　بندہ مارا چرا کردی جدا؟

تو برائے وصل کردن آمدی　　یا برائے فصل کردن آمدی؟

ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم　　ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم

در حقِ او مدح و درحق تو ذم　　در حق او شہد در حق تو سم

مابروں را ننگریم و قال را　　مادروں را بنگریم و حال را

موسیا! آداب داناں دیگر اند　　سوختہ جان و رواناں دیگر اند

درمیانِ کعبہ رسم قبلہ نیست　　چہ غم ار غواص را پاچلہ نیست

عاشقاں را ہر زمانے عشر تیست　　بردہ ویراں خراج و عشر نیست

خونِ شہیداں راز آب اولیٰ تراست　　ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ تراست

ملتِ عشق از ہمہ ملت جداست　　عاشقاں را ملت و مذہب خداست[۱۴]

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے۔ حکماء اور اہل نظر جو کچھ خدا کی

ذات وصفات کی نسبت کہتے ہیں وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا۔

ہان وہاں گر حمد گوئی در سپاس ہچونا فرجام آں چوپاں شناس
حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است لیک آں نسبت بہ حق ہم ابتر است ۱۱۵

مولانا نے اس حکایت میں یہ بھی ظاہر کیا کہ مقصود اصلی اخلاص وتضرع ہے، طریق ادا سے بحث نہیں۔ اسی سلسلہ میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے۔ ان میں سے ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی، ان لوگوں کو کسی نے ایک روپیہ دیا۔ ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیے۔ عرب نے کہا نہیں بلکہ عنب۔ ترک نے کہا، نہیں بلکہ اوزم۔ رومی نے کہا نہیں بلکہ استافیل۔ اس اختلاف پر آپس میں تو تو میں میں شروع ہو کر زدوکوب کی نوبت پہنچی۔ مولانا یہ حکایت لکھ کر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان دان موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور لا کر ان کے سامنے رکھ دیتا، سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب سے سب اپنی زبانوں میں انگور کے لئے تقاضا کر رہے تھے۔ خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اس کی بھی یہی کیفیت ہے، گو الفاظ، لغات، طریقہ ادا، طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاراں وصف اگر گوئی و بیش جملہ وصف اوست اوزیں جملہ بیش
وانکہ ہر مدحے بہ نور حق رود بر صور اشخاص عاریت بود
چوں نہایت نیست ایں را لاجرم لاف کم باید زدن بر بند دم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات وصفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہئے اور جو کچھ کہا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہوں گے کیوں کہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے، محسوسات کے ذریعہ سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہرچہ اندیشی پذیرائے فنا است وانکہ در اندیشہ ناید آں خداست ۱۱۶
آں مگو، چوں در اشارت نایدت دم مزن چوں در عبارت نایدت
نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں نہ کسے زو علم دارو، نہ نشاں
ہر کسے نوع دگر، در معرفت مے کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کردہ شرح واں دگر مر گفتِ او را کردہ جرح
واں دگر بر ہر دو طعنہ می زدند واں دگر از زرق جانی می کنند
ہر یک ازرہ این نشانہا زاں دہند تا گماں آید کہ ایشاں زاں دہ اند ۱۱۷
اختلافِ خلق از نام اوفتاد چوں بہ معنی رفت، آرام اوفتاد ۱۱۸

نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کئے ہیں، اور مغز سخن پر ایک دوسطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزاء پر لکھا ہے اور خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس راز سربستہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

☆ نبوت کی حقیقت

☆ وحی کی حقیقت

☆ مشاہدہ ملائکہ

☆ معجزہ

☆ نبوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے؟

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے چنانچہ ہم ان کو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت:

روح کے بیان میں آگے آئے گا کہ روح کا سلسلہ ترقی اس حد تک

پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور انسانی میں لیکن اس درجہ کے مراتب بھی متفاوت ہیں۔ ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائی اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

باز غیر از عقل و جان آدمی — عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ
هست جانے در نبی و در ولی[119] — انبیاء اور اولیا میں ایک اور روح ہوتی ہے
روح وحی از عقل پنہاں تر بود — وحی کی روح عقل سے بھی زیادہ مخفی ہوتی ہے۔
زانکہ او غیب است و از اں سر بود[120] — کیونکہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے سرے کا عالم ہے

وحی کی حقیقت:

مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں۔ جو چیزیں حواسِ ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں، مثلاً کلیات اور مجردات، ان کے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں۔ ان ہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے، لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

پنج[121] حسی هست جز ایں پنج حس — ان پانچ حواس کے سوا اور بھی حواس ہیں
آں چوں زر سرخ وایں حسہا چو مس — یہ حواس تانبے کی طرح ہیں اور وہ سونے کی طرح

حس ابداں قوتِ ظلمت مے خورد	حواسِ جسمانی کی غذا ظلمت ہے
حس جاں از آفتابے مے چرد ۱۲۲	اور حاسۂ روحانی کی غذا آفتاب
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک	دل کا آئینہ جب صاف ہو جائے
نقشہا بینی بروں از آب و خاک ۱۲۳	تو تم کو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو آب و خاک سے پاک ہیں
پس بدانی چونکہ رستی از بدن	جب تم جسم سے بری ہو جاؤ گے
گوش و بینی چشم مے تاند شدن ۱۲۴	تو جان لو گے کہ سامعہ اور شامہ آنکھ کا کام بھی دے سکتی ہیں
فلسفی کو منکر حنانہ است	فلسفی جو حنانہ کے واقعہ کا انکار کرتا ہے
از حواسِ انبیا بیگانہ است ۱۲۵	وہ انبیا کے حواس سے بے خبر ہے
پس محل وحی گردد گوش جاں	روح کے کان وحی کا محل ہیں
وحی چہ بود؟ گفتن از حس نہاں ۱۲۶	وحی کس چیز کا نام ہے؟ حس مخفی کے ذریعہ سے کہنا

یہ ادراک انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیاء اور اصفیاء کو بھی حاصل ہوتا ہے، چنانچہ مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح ۱۲۷ میں لکھتے ہیں:

"گفتن حس نہاں کہ حس قلب است وحی است نہ مطلقاً بلکہ گفتن انچہ کہ از حق گرفتند و وحی بدیں معنی عام است اولیاء و انبیاء را" ۵

لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پا گئی ہے کہ انبیاء کی وحی کو وحی کہتے ہیں اور اولیاء کی وحی کو الہام چنانچہ عبد العلی بحر العلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں:

"متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیاء نمی کنند، الا مجازاً"

از پے روپوش عام در بیاں	عوام سے پردہ کرنے کے لئے صوفیہ نے
وحی دل گویند آں را صوفیاں	اس کا نام "وحی" رکھا ہے۔

مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں "یعنی تا عامہ نفرت نہ نگیرند، نام علیحدہ نہادہ شد۔" لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی، جب کہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی۔ قرآن مجید میں حضرت موسیٰؑ کی ماں کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَ اَوْحَیْنَا اِلٰی اُمِّ مُوسٰی حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔

مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم و فنون، صنائع و حرفت ہیں، تعلم و تعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں، یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم و تعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا، بلکہ الیٰ غیر النہایۃ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جا کر ختم ہوتا ہے جس کو بغیر تعلم و تعلیم کے محض القا اور الہام کے ذریعہ سے علم حاصل ہوا ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے اس لئے ضروری ہے کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

ایں نجوم و طب وحی انبیا ست	عقل و حس را سوئے بے سو رہ کجاست
قابل تعلیم و فہم است ایں خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دہد
جملہ حرفت ہا یقین از وحی بود	اول او لیک عقل او فزود
ہیچ حرفت را ببیں کیں عقل ما	ماندا و آموخت بے ہیچ اوستا
دانش پیشہ ازیں عقل اربدے	پیشہ بے اوستا حاصل شدے ۱۲۹

محدث ابن حزم نے بھی ''کتاب الملل والنحل'' میں اسی طریقہ سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں:

فوجب بالضرورة انه لا بدمن	توبداہۃً ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان
انسان واحداً فاکثر علمهم الله	ضرور ایسے رہے ہوں گے جن کو خدا نے یہ
ابتداء کل هذا دون معلم لکن	فنون اور صنائع بغیر کسی معلم کے خود سکھلائے
بوحی حققه عنده و هذه صفة النبوة۔	ہوں گے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔ ۱۳۰

اس بناء پر وحی کے معنی اس علم کے ہیں جو تعلم و تعلیم، درس وسبق ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہو۔ اسی بناء پر مبالغہ کے پیرایہ ہیں۔ کہتے ہیں کہ الشعراء تلامیذ الرحمٰن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی دفعتہً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جن کے لئے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

تنبیہ:

یہاں عام طور پر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری، یا وہم، تخیل، حافظہ وغیرہ ہیں۔ مولانا کا یہ دعویٰ کہ

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک — نقشہا بینی بروں از آب و خاک ۱۳۱

صرف ادعا ہی ادعا ہے، جس کی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں، وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں، لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہوسکتی۔ یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لئے اس کا حاصل ہونا ضروری ہو۔ یورپ میں ایک مدت تک لوگوں کو قطعاً اس سے انکار رہا، لیکن جب زیادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئیں تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا نام اسپرچولیسٹ (روحانیین) ہے۔ اس فرقہ میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذہ فن شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے، جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آیندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے چنانچہ ہم نے ان علماء کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب ''الکلام'' میں نقل کیا ہے۔

مشاہدہ ملائکہ:

وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہوکر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام الٰہی پہنچاتی ہے۔ مولانا نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض وقت خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے، حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے، لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے۔

چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں:

چیز دیگر ماند اما گفتنش — با تو روح القدس گوید نے منش

نے تو گوئی هم بگوش خویشتن — نے من و نے غیر من هم تو من

ہمچواں وقتے کہ خواب اندر روی — توز پیش خود بہ پیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلاں — باتو اندر خواب گفت ست آں نہاں ۱۳۲

مولانا عبدالعلی بحرالعلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں:

''پس جبرئیل کہ مشہود رسل علیہم السلام ست و وحی از جانب حق سبحانہ میر ساند و آں حقیقت جبرئیلیہ است کہ قوتے از قوائے رسل بود، متصور شدہ در عالم مثال بہ صورتے کہ مکنوں بود در رسل مشہود می شود و مرسل می گردد و پیغام حق میر ساند پس رسل مستفیض از خود اند، نہ از دیگرے، پس ہر چہ کہ رسل مشاہدہ می کنند مخزون در خزانہ جناب ایشاں بود، ہمچنیں عزرائیل کہ بوقت موت مشہود مے شوند میت را آں ہموں حقیقت عزرائیلیہ است کہ قوتے از قوائے میت است کہ متصور شدہ بہ صورت در عالم برزخ مشہود می شود میت را و ایں صورت ہم مکنوں بود در میت و بہ ایں مشیر است قول اللہ تعالیٰ قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم بگوئے محمد ﷺ وفات مے دہد شمارا آں ملک الموت کہ سپرد کردہ شدہ ست بہ شما، یعنی در شما ست قوت از قوائے شما شدہ و در قبر کہ منکر و نکیر مشہود و خواہند شد از ہمیں قبیل ست۔''۱۳۳

''تو جبرائیل جو انبیاء علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں جو حقیقت جبرئیلیہ ہے جو انبیاء کی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے۔ یہی قوت صورت بن کر عالم مثال میں انبیاء کو محسوس ہوتی اور خدا کی طرف

سے قاصد بن کر پیغام لاتی ہے تو انبیاء اپنے آپ ہی سے مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے، جو کچھ ان کو نظر آتا ہے، وہی ہے، جو خود ان کے خزانہ میں مخزون تھا اسی طرح عزرائیل جو موت کے وقت مردہ کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت عزرائیلیہ ہے جو مردہ کے قواء میں سے ایک قوت ہے۔ وہی صورت بن کر عالم برزخ میں مردہ کو نظر آتی ہے اور یہ صورت بھی مردہ میں پہلے ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی اس آیت میں قل یتوفکم اسی کی طرف اشارہ ہے، یعنی کہہ دے، اے محمد ﷺ کہ وہ ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے جو تم پر متعین کیا گیا ہے۔ یعنی تم ہی میں ایک قوت ہے، منجملہ اور قویٰ کے اور قبر میں جو منکر و نکیر نظر آئیں گے وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔''

مولانا عبدالعلی بحرالعلوم نے اس تقریر کے خاتمہ میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت ''فصوص الحکم'' سے نقل کی ہے:

'' **فایُّ صاحبِ کشفٍ شاھدَ صُورۃً تلقی الیه مالم یکن عندہ من المعارف و تمنه مالم یکن مثل ذالك فی یدہ فتلك الصورۃ عینه لا غیر ہ فمن شجرۃ نفسه جنیٰ ثمرۃ غرسه**''۔

''جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے جو ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے، جو پہلے اس کو حاصل نہ تھے تو یہ خود اس کی صورت ہے اس نے اپنے نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔''

تنبیہ:

نبوت، وحی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے، اس سے کوتاہ نظروں کے دل میں فوراً یہ خیال آئے گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو لوگ صاحبِ دل، پاک نفس اور مصلح قوم گزرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا بلکہ اس تعریف کی بناء پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کے تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ فلاح شخص کی روح عام انسان روح سے بالاتر ہے، یہ کیونکر معلوم ہوسکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں، وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں۔ پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں، مجنوں کو بھی نظر آتی ہیں۔ یہ کیونکر ثابت ہوسکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اس کی قوت ملکوتی ہے اور مجنوں و جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔ یہ اعتراض اگر اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

اشاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے، لیکن معجزہ اور استدراج میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے۔ حضرت عیسیٰؑ نے مردے زندہ کیے تو اعجاز تھا اور دجال مردے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے۔ حضرت ابراہیمؑ آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زرتشت پر

آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں۔ انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے۔ اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے یہ پیغمبر کے پہنچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے معجزہ صادر ہوا اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کا جواب نہیں ہوسکتا اور استدراج کا جواب ہوسکتا ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں، جواب ہو سکنے سے کیا مراد۔ اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا، اس وقت جواب نہ ہوسکتا تھا، تو زرتشت کے زمانہ میں بھی اس کا جواب نہیں ہو۔سکا تھا اور اگر یہ مراد ہے کہ آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ انبیاء نے جو معجزے دکھائے اس کا ابدالابد تک جواب نہ ہو سکے گا۔ یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ نے تو اندھوں کو بینا کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکے گا۔ جو چیز آج ممکن ہے، وہ کل بھی ممکن ہے۔

اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے۔ دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے۔ اس بات کے پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لئے جو کچھ کر رہا ہے، وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور راست کار میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جاسکتی ہے؟ ابوجہل کو بت پرستی میں وہی جوش وہی خلوص وہی سرگرمی وہی از خود رفتگی تھی جو حضرت حمزہؓ کو خدا پرستی میں تھی۔ دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں، لیکن ابو جہل، ابو جہل

اور حضرت حمزہؓ سید الشہدا کہلائے۔ یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں، محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔

اسی بناء پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے۔

صد ہزاراں ایں چنیں اشباہ بیں	اس طرح کی لاکھوں ہمشکل چیزیں ہیں لیکن
فرق شاں ہفتاد سالہ راہ بیں	ان میں کوسوں کا فاصلہ ہے
ہر دو صورت گر بہم ماند رواست	دونوں کی صورتیں اگر باہم مشابہ ہوں تو کچھ ہرج نہیں
آب تلخ و آب شیریں را صفاست	میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خور دہ زنبور و نحل۱۳۴	بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہیں
لیک شدزاں نیش وزیں و دیگر عسل۱۳۵	لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا ہوتا ہے
ہر دو گوں آہو گیا خوردند و آب	دونوں قسم کے ہرن گھاس کھاتے ہیں اور پانی پیتے ہیں
زیں یکے سرگیں شدوزاں مشکناب	لیکن اس سے مینگنی اور اس سے مشک پیدا ہوتا ہے
ہر دو نے خور دند از یک آب خور	دونوں قسم کے نے ایک ہی طرح کی غذا کھاتے ہیں
آں یکے خالی و آں پر از شکر	لیکن یہ خالی اور وہ شکر سے لبریز ہوتا ہے

ایں خورد زاید ہمہ بخل و حسد	ایک آدمی غذا کھاتا ہے تو اس سے بخل اور حسد
واں خورد آید ہمہ نور احد	پیدا ہوتا ہے۔ دوسرا آدمی جو کھاتا ہے اس سے
ایں زمیں پاک است وآں شوراست وبد	خدائی نور پیدا ہوتا ہے۔ یہ پاک زمین ہے اور
ایں فرشتہ پاک وآں دیوست ودد	وہ شور۔ یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان!
بحر تلخ و بحر شیریں درمیاں	شیریں و تلخ سمندر ملے ہوئے ہیں لیکن دونوں
درمیاں شاں برزخ لا یبغیاں	میں ایک حد حائل ہے جس سے تجاوز نہیں کر سکتے
زر قلب و زر نیکو در عیار	کھوٹے اور کھرے روپیہ کی تمیز کسوٹی کے بغیر
بے محک ہرگز ندانی ز اعتبار۱۳۶	نہیں ہو سکتی
صالح و طالح بہ صورت مشتبہ	نیک اور بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوئی ہوتی ہیں
دیدہ بکشا، بود کہ گردی منتبہ	آنکھیں کھولو تو تمیز ہو سکے گی
بحر را نیمست شیریں چوں شکر	دریا کا آدھا حصہ شکر کی طرح شیریں ہے
طعم شیریں رنگ روشن چوں قمر	مزا شیریں، اور رنگ چاند کی طرح روشن ہے
نیم دیگر تلخ ہمچوں زہر مار	دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے
طعم تلخ و رنگ مظلم قیر وار	مزا تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ
اے بسا شیریں کہ چوں شکر بود	بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح میٹھی
لیک زہر اندر شکر مضمر بود۱۳۷	ہیں لیکن ان کے باطن میں زہر ہے۔

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا میں سینکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل وصورت میں بالکل ہمرنگ ہیں، لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے کہ تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان

سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق:

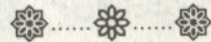
اس بناء پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبّی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے؟ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں، وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبّی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے، اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب	صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے۔
اوشناسد آب خوش از شور آب	وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھارا
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم	صاحب ذوق کے سوا مزے کی تمیز اور کون کر سکتا ہے
شہد را ناخوردہ کے دانی زموم	جب تک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد میں کیونکر تمیز کر سکتے ہو
سحر را با معجزہ کردہ قیاس	اس نے سحر کو معجزہ پر قیاس کیا اور یہ سمجھا کہ
ہر دو را بر مکر پندارد اساس	دونوں کی بنیاد فریب پر ہے
زر قلب و زر نیکو در عیار	تم کھوٹے اور کھرے روپیہ کو کسوٹی کے بغیر
بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار	تمیز نہیں کر سکتے
ہر کرا در جاں خدا بنہد محک	خدا نے جس کی طبیعت میں کسوٹی رکھی ہے،

ہر یقین را باز داند او ز شک ۱۳۸	وہی یقین اور شک میں تمیز کر سکتا ہے
چوں شود از رنج و علت دل سلیم	جب آدمی کے دل میں کوئی بیماری نہیں ہوتی تو وہ
طعم صدق و کذب را باشد علیم ۱۳۹	صدق اور کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے۔ بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جن کی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے۔ ان کے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی۔ وہ ہر بات میں کریزی اور شک پیدا کرتی ہیں۔ بداعتقادی، انکار اور شک ان کے خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے خیالات کا اثر وہ اس آسانی سے قبول کر لیتی ہے جس طرح آئینہ میں عکس اتر آتا ہے۔ ایک ذرا سا سہارا ان کی فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے۔ یہ لوگ کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے۔ ان ہی کی شان میں خدا نے فرمایا ”یضل بہ کثیرا“ (خدا قرآن کے ذریعہ) اکثروں کو گمراہ کرتا ہے“۔

برخلاف اس کے بعض آدمی فطرۃ سلیم الطبع، نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً ابا کرتا ہے۔ عمدہ تعلیم و تلقین ان کے دل میں اتر جاتی ہے، ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے۔ اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب نبی ان کو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو ان کا دل خود بخود اس کی طرف کھنچتا ہے اور وہ اس کو بغیر کسی بحث اور شک وشبہ کے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرایہ میں ادا کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

تشنہ را چوں بگوئی و شتاب	اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالے
درقدح آب ست بستاں زود آب	میں پانی ہے، دوڑ کر آؤ اور پی لو،
ہیچ گوید تشنہ کیں دعوی ست، رو	تو کیا پیاسا یہ کہے گا کہ یہ دعویٰ
از برم اے مدعی! مہجور شو	ہے، اس لئے یا تو یہ ثابت کرو کہ
یا گواہ و حجتے بنما کہ ایں	یہ صاف پانی ہے ورنہ میرے
جنس آب ست وزاں ماء معیں	پاس سے چلے جاؤ!
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد	یا اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً عورت نے اپنے
کہ بیا من مادرم ہاں اے ولد طلف	بچہ کو پکارا کہ میرے پاس آ میں تیری ماں ہوں
گوید مادرا! حجت بیار	تو کیا بچہ یہ کہے گا کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا ثابت کرو
تا کہ باشیرت بگیرم من قرار	تب میں تمہارا دودھ پیوں گا
در دل ہر امتے کز حق مزہ است	جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے
روئے و آواز پیمبر معجزہ است	اس کے لئے پیغمبر کا منہ اور اس کی آواز معجزہ ہے
چوں پیمبر از بروں بانگے زند	جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے
جانِ امت در دروں سجدہ کند	تو اس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے
زانکہ جنس بانگ او اندر جہاں	کیونکہ اس قسم کی آواز دنیا میں
از کسے نشنیدہ باشد گوش جاں	کبھی سامعہ روحانی نے نہیں سنی

معجزہ

معجزہ کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں:

(1) خرق عادت ممکن ہے کہ نہیں۔

(2) معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں۔

(3) معجزہ سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث:

امام رازی نے ''تفسیر کبیر'' اور ''مطالب عالیہ'' میں لکھا ہے کہ خرقِ عادت کے متعلق تین آراء ہیں۔ حکماء کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہے۔ یہ نزاع اصل میں اس بناء پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، نہ کسی شے میں کوئی خاصہ اور تاثیر ہے۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔ مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

سنتے بنہاد و اسباب طریق	طالباں را زیر ایں ازرق تتق
بیشتر احوال، بر سنت رود	گاہ قدرت، خارق، سنت شود
سنت و عادت نہادہ بامزہ	باز کردہ خرقِ عادت معجزہ
اے گرفتار سبب، بیروں مپر	لیک عزلِ آں مسبب ظن مبر
ہر چہ خواہد از مسبب آورد	قدرتِ مطلق سببہا بردرد
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ	تا بداند طالبے جستن مراد

چوں سبب نبود چه ره جوید مرید ‏ ‏ ‏ پس سبب در راه مے آید پدید[۱۴۱]

حقیقت یہ ہے کہ خرقِ عادت کے متعلق حکماء اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے تو سرے سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے۔ ان کے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے، نہ تاثیر ہے۔ یہی خیال ہے کہ جس کی بدولت ہر زمانہ میں سینکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرقِ عادت اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں، لیکن حکماء کی قید اور بندش میں اعتدال سے متجاوز ہے۔ اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا، بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں۔ حکماء کے خیال کا نتیجہ یہ علت و معلول کا جواز جو سلسلہ قرار پا گیا، جو چیز کسی چیز کی علت مان لی گئی، جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا، اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں ،لیکن اگر اس پر قطعی یقین کر لیا جائے تو آئندہ ترقیوں کے لئے کیا رہ جاتا ہے۔ آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں، لیکن اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر بڑھ کر لپٹ جاتی ہے اور اس کا خون چوس لیتی ہے۔ آج تک یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی، اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی، لیکن ریڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قانون قدرت، سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اور اس پر مبنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اس غرض سے نئی نئی تحقیقات عمل میں آتی رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تو نہ ہو اور اس کے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

ان دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک متعدل طریقہ اختیار کیا۔ وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک

سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لئے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکے، کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں، تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی۔

چوں سبب نہ بود چه ره جوید مرید ‏ ‏ ‏ پس سبب در راه مے آید پدید[۱۴۲]

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ خدا کے تمام قانونِ قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے۔ جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو، ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

اے گرفتار سبب بیروں مپر ‏ ‏ ‏ لیک عزلِ آں مسبب ظن مبر
ہر چه خواہد از مسبب آورد ‏ ‏ ‏ قدرتِ مطلق سببہا بر درد[۱۴۳]

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سلسلہ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علۃ العلل کوئی چیز نہیں، بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے، جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے جو کچھ ہوتا ہے، اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے۔ ان اسباب کا اخیر میں چل کر کسی علۃ العلل پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مہلکہ سے بچنے کے لئے انسان کو چاہئے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سینکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن دراصل یہ تمام کلیں ایک قوتِ عظیم کے چلانے سے چل رہی ہیں، اس لئے یہ اسباب اصلی اسباب نہیں۔ اصلی سبب وہی قوتِ اعظم ہے جہاں تک یہ سلسلہ پہنچ کر ختم ہوتا ہے۔

ایں سبب ہابر نظر ہا پردہ ہا است ‏ ‏ ‏ کہ نہ ہر دیدار صنعش را سزاست

دیدہ باید سبب سوراخ کن تا حجت رابر کند از بیخ و بن

تا مسبب بیند، اندر لا مکاں هرزه بیند، جهد و اسباب دوکاں

از مسبب میر سد هر خیر و شر نیست اسباب و وسائط را اثر[۱۴۴]

مولانا بحر العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں:

''پس اعتماد بر جهد اسباب نہ باید کرد کہ ایں کار ہرزہ است، نہ آنکہ جہد اسباب نباید کرد، بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نہ کند چیزے را، مگر بہ نہجے کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است، آن نہجے راو آں اسباب اند، پس اسباب را نباید گذاشت، تا سرنہادنِ اسباب منکشف گردد، نمی بینی کہ انبیاء علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند، درغز امراعات اسباب می نمودند، بلکہ در جمیع امور۔''

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جابجا یہ تصریح کی ہے یہ انبیاء کے معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیاء در قطع اسباب آمدند معجزاتِ خویش در کیواں زدند[۱۴۵]

اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہیں۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ درحقیقت ان واقعات کا سبب نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب ہماری فہم سے بالاتر ہوتے ہیں، یعنی ان اسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جن کو ہم تحقیق کر چکے ہیں، چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں:

ہست بر اسباب اسباب دگر در سبب منگر بداں افگن نظر[۱۴۶]

آں سبب ہا انبیاء را رہبر است آں سبب ہا زیں سبب ہا برتر است

ایں سبب را محرم آمد عقلہا واں سببہا راست محرم انبیاء[۱۴۷]

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں:

اوپر گزر چکا ہے کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کے لئے معجزہ شرط نہیں۔ جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے، پیغمبر کی صورت اور اس کی باتیں اس کے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہے۔

دردل ہر کس کہ از دانش مزہ است[۱۴۸] روئے و آواز پیمبر معجزہ است[۱۴۹]

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان بھی پیدا ہوتا ہے، وجبری ایمان پیدا ہوتا ہے، نہ ذوقی، چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجب ایماں نباشد معجزات	معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے
بوئے جنسیت کند جذب صفات	جنسیت کو بوصفات کو جذب کرتی ہے۔
معجزات از بہر قہر دشمن است بوئے جنسیت سوئے دل بردن است	معجزے اس لئے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں لیکن جنسیت کی بو اس غرض کے لئے ہے کہ دل تک پہنچ جائے
قہر گردد، دشمن اما دوست نے دوست کے گردد بہ بستہ گردنے[۱۵۰]	دشمن دب جاتا ہے، لیکن دوست نہیں ہوتا وہ شخص بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن پکڑ کر لایا گیا ہے۔

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔ معجزہ سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس کی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے۔

اس شخص نے سے فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو، وہ پیغمبر ہے،

اس لئے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے۔ مثلاً دریا کا پھٹ جانا، سنگریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ۔ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے، یعنی آدمی اس بناء پر ایمان لاتا ہے کہ جب اسی شخص نے دریا کو شق کر دیا تو ضرور پیغمبر ہے۔

لیکن بجائے اس کے کہ معجزہ کسی پتھر یا دریا اور جمادات پر اثر کرے، یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دلنشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کر دے کہ وہ ایمان قبول کر لیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جا سکتا ہے۔ مولانا اس نکتہ کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کاں بر جمادے کرد اثر — یا عصا، یا بحر، یا شق القمر

گر اثر بر جاں زند بے واسطہ — متصل گردد بہ پنہاں رابطہ

بر جمادات آں اثر عاریہ است — آں پے روح خوش متواریہ است

تا ازاں جامد، اثر گیرد ضمیر — جندا ناں بے ہیولائے خمیر

برزند از جان کامل معجزات — بر ضمیر جان طالب چوں حیات ۱۵۱

اخیر شعر میں معجزہ کی اصل حقیقت بتائی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر ہوتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روح

اس قدر عموماً مسلم ہے کہ یہ مسئلہ عقائد کا سب سے اہم مسئلہ ہے۔ عام لوگوں کے نزدیک اس کی اہمیت معاد کے عقیدہ کے لحاظ سے ہے کیونکہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاد کا اثبات نہیں ہو سکتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے۔ وجود باری، نظم کائنات، نبوت، عقائد وثواب، ان تمام مسائل کا اذعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے۔ اسی بناء پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے۔ روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں۔ حکمائے طبعیین اور جالینوس وفیثا غورث کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں، بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے، اسی کا نام روح ہے۔ ارسطو کتاب ''اثولوجیا'' میں لکھتا ہے۔

فان ۱۵۲ اصحاب فیثا غورس و صفوا النفس فقالوا انها ایتلاف الاجرام کالا یتلاف الکائن فی اوتار العود۔

''فیثا غورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح عناصر کی ترکیب کا نام ہے عود (ایک باجہ کا نام) کے تاروں کی ترکیب کی طرح''۔

آج کل یورپ کے اکثر حکماء کا بھی یہی مذہب ہے، ان کے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں، اسی سے وہ فعال سرزد ہوتے ہیں جن کو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔ تعجب یہ ہے کہ

ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اسی بناء پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔ متکلمین اور طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے، لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرئے گا اور اس میں نئے سر سے روح پھونکے گا۔ افلاطون اور دیگر حکماء کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے، جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے۔ بدن کے فنا ہونے سے اس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا، البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا، رک جاتا ہے۔ بوعلی سینا، امام غزالی اور صوفیہ اور حکمائے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں۔ بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں، جن کو دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی ایسی چیز کا تصور کرتا ہے جس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرتسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو، کیونکہ اگر وہ منقسم ہوگی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے، وہ مو بھی منقسم ہو سکے گی۔ کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے، حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرتسم ہوئی ہے، وہ جسمانی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر جسمانی ہوگی تو اس کا تجزیہ ہو سکے گا، تو جو چیز اس میں مرتسم ہے، اس کا بھی تجزیہ ہو سکے گا اور یہ محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں

اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو، رنگ، مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکے گا، کیونکہ یہ چیزیں جسم میں پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے اور یہ کلیہ ٹھہر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اس میں حال ہوتی ہے، وہ بھی قابلِ انقسام ہوتی ہے۔ بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور پادر ہوا دلائل قائم کئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں ہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں، جیسے محسوسات اور مادیات کے لئے ہو سکتے ہیں۔ ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذہان کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ مثلاً مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں، ان میں بہ انتہاء فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ سب سے کم تر عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لئے ان میں دست قدرت اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا۔ اس طبقہ کو جماد کہتے ہیں۔ اس کے بعد ترکیب شروع ہو جاتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے۔ ترکیبوں کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں نباتات کی ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب وغریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں۔ تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے۔ جس کی صفت ممیّزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے۔ روح کے گو اور بہت سے اوصاف ہیں، جن کی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے، لیکن سب سے

بڑا خاصہ ادراک ہے، اس لئے روح در حقیقت ادراک ہی کا نام ہے اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے، اس لئے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کلی مشکک ہے، جو بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے بھی زیادہ ہے، جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں اور بعض میں زیادہ پائی جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

جاں چہ باشد؟ باخبر از خیر و شر	جان وروح کس چیز کا نام ہے اس چیز کا جو خیر و شر کو جانتی ہے
شاد از احسان وگریاں از ضرر	اور جو فائدہ سے خوش اور نقصان سے رنجیدہ
چوں سرو ماہیت جاں مخبراست	ہوتی ہے جب جان کی ماہیت ادراک ٹھہری تو جس کو زیادہ
ہر کہ او آگاہ تر با جاں تراست	ادراک ہے، اس میں زیادہ جان ہے،
اقتضائے جاں چوای دل آگہی ست	جان کا اقتضا جب ادراک ٹھہرا، تو جو زیادہ
ہر کہ آگاہ تر بود جانش قوی ست	ادراک رکھتا ہے اس کی جان زیادہ قوی ہے
روح را تاثیر آگاہی بود	روح کی تاثیر ادراک ہے
ہر کرا ایں بیش! اللّٰہی بود ۱۵۳	اس لئے جس میں یہ زیادہ ہو وہ خدائی آدمی ہے
جاں نبا شد جز خبر در آزموں	روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز نہیں۔ اس لئے
ہر کرا افزوں خبر جانش فزوں	جس میں ادراک زیادہ ہے اس میں روح بھی زیادہ ہے
جانِ ما از جانِ حیواں بیشتر	ہماری جان حیوان سے زیادہ ہے،
از چہ رو؟ زاں کوفزوں دارد خبر	کیوں؟ اس لئے کہ وہ زیادہ ادراک رکھتی ہے
پس فزوں از جانِ ماجانِ ملک	پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ کی جان ہے

کو منزہ شد زحس مشترک ۱۵۴	جو حس مشترک سے بری ہے
بے جہت داں عقل علام البیان	خدا کی عقل بے جہت ہے،
عقل تراز عقل و جاں تر ہم زجاں ۱۵۵	وہ عقل سے بڑھ کر عقل اور جان سے بڑھ کر جان ہے

روح اگر چہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے اور اگر چہ حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں، تاہم حیوانات میں جو روح ہے، وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں۔ اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے۔

غیر فہم و جاں کہ در گاؤ و خراست — آدمی را عقل و جان دیگر است ۱۵۶

اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں:

1۔ وہ ایک جوہر مجرد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے۔ اس کا تعلق جسم سے نہیں، بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے۔ یہ تعلق اس قسم کا ہے۔ جس طرح آفتاب کا آئینہ سے۔ آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اس کو روشن کر دیتا ہے۔ اسی طرح روحِ عالم ملکوت میں ہے۔ اس کا پرتو روحِ حیوانی پر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے انسان عجیب و غریب قواء کا مظہر بن جاتا ہے۔

حاش للّٰہ تو برونی زیں جہاں	حاشا! تو اس جہاں سے باہر ہے
ہم بوقتِ زندگی ہم بعد آں	زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
در ہوائے غیب مرغے مے پرد	ہوا میں ایک مرغ اڑتا جاتا ہے
سایہ اور بر زمین مے گسترد	اور اس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے

جسم سایہ سایہ سایہ دل است — جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے
جسم کے اندر خور پایہ دل است — جسم کو دل سے کیا نسبت

مرد خفتہ روح او چوں آفتاب — جب آدمی سو جاتا ہے تو روح آفتاب کی طرح
در فلک تاباں و درتن جامہ خواب — آسمان پر چمکتی ہے اور بدن شب خوابی کپڑوں میں ہوتا ہے

جاں نہاں اندر خلا ہمچو سنجاف — روح خلا میں سنجاف کی طرح مخفی ہے
تن تقلب می کند زیر لحاف — اور بدن لحاف کے نیچے کروٹیں بدلتا ہے

روح من چو امر ربی مختفی ست — میری روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے
ہر مثالے کہ بگویم منتفی ست ۱۵۷ — روح کی جو مثال دی جائے سب غلط ہے

2۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں یہاں تک کہ اس کا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے، یہی درجہ نبوت کا ہے۔

غیر فہم و جاں کہ درگاؤ و خراست — آدمی را عقل و جانِ دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی — ہست جانے در نبی و در ولی ۱۵۸
روح وحی از عقل پنہاں تر بود — زانکہ او غیب ست و اوزاں سر بود ۱۵۹

عقول مجردہ اور روحانیت جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں، اسی روح کے سلسلہ میں واقع ہیں۔

3۔ جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے، اسی وجہ سے کرتا ہے کہ اس پر روح کا پرتو ہے۔ اسی طرح روح پر عالم قدس کا پرتو ہے۔

آں چناں کہ پرتو جاں برتن است — پر تو جانا نہ بر جان من است
جان جاں چوں واکشد پارا، زجاں — جاں چناں گردد کہ بے تن جاں بداں ۱۶۰

جاں کہ بے تو زندہ باشد مردہ گیر — چوں تو تندی راہ جاں خود بردہ گیر ۱۶۱

حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہر مجرد ہے اور انسان میں جو روح حیوانی ہے (جس کو جان بھی کہتے ہیں) یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے۔ جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہیں کر سکتا، روح بھی اس روح حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی، لیکن فی نفسہٖ وہ بالکل ایک جداگانہ شے ہے اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے، یعنی نہ مادہ ہے نہ مادہ سے مرکب ہے، اس لئے اس کو فنا نہیں۔ انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روح حیوانی اس کا قالب ہے۔

جاں ہمہ نورست و تن رنگست و بو — رنگ و بو بگذار و دیگر آں مگو
رنگ دیگر شد و لیکن جانِ پاک — فارغ از رنگست و از ارکانِ خاک ۱۶۲
چوں زرہ داں این تن پر حیف را — نے شتارا شاید ایں نہ صیف را ۱۶۳
زیں بدن اندر عذابی، اے پسر — مرغِ روحت بستہ با جنس دگر
روح بازاست وطبائع زاغہا — دارد از زاغان و چغداں داغہا ۱۶۴
مغز ہر میوہ بہ است از پوستش — پوست داں تن را و مغز آں دوستش
مغز مغزے وارد آخر آدمی — یک دمے او را طلب گر آدمی ۱۶۵
بحر علمے در نمے پنہاں شدہ — در دو گز تن، عالمے پنہاں شدہ
جان بے کیفی شدہ محبوس کیف — آفتابی حبس ایں عقد انیست حیف ۱۶۶
ایں ہمہ بہر ترقیہائے روح — تارسد خوش خوش بہ میدان فتوح
مرد اول بستہ خواب و خور است — آخر الامر از ملائک بہتر است
جسم را نبود از او جز بہرہ — جسم پیشِ بحرِ جاں، چوں قطرہ
جسم از جاں روز افزوں می شود — چوں رود جاں، جسم بیں چوں می شود

حد جسمت یک دو گز خود بیش نیست — جانِ تو تا آسماں جولاں کنیست

نور بے ایں جسم مے بیند بخواب — جسم بے آں نور، نبود جز خراب

بارنامہ روح حیوانی ست ایں — بیشتر رو، روح انسانی ست ایں [١٦٧]

جسمہا چوں کوزہ ہائے بستہ سر — تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آں نگر [١٦٨]

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئے گا۔

مولانا نے مثنوی میں جا بجا سلسلہ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیت اور علۃ العلل کا وجدان دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں کثیف [١٦٩] ولطیف، یہ بھی بداہتہً نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل وعریض اور پر عظمت وشان ہو، لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا، وہ محض ہیچ اور مبتذل ہوتی ہے۔ پھول میں خوشبو، آنکھوں میں نور، جسم میں حرکت، مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزیں ہیں۔ لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں۔ جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں، یہ کمال لطافت کی مثال نہیں، کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادہ سے نکلا ہو۔ اس درجہ کو حکماء کی اصطلاح میں تجرد عن المادہ کہتے ہیں اور اس کا پہلا مظہر روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے، اس لئے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلہ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں۔

حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے اور

قرآن مجید کی اس آیت الا لہ الخلق والامر کے یہی معنی قرار دیئے ہیں۔ اس اصطلاح کے مواقف مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں، چنانچہ مولانا فرماتے ہیں۔

عالم خلق است ایں سوئے جہات — بے جہت داں عالم امر و صفات

بے جہت داں عقل علام البیاں — عقل تر از عقل و جاں تر ہم زجاں [١٧٠]

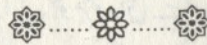
قرآن مجید کی اس آیت میں قل الروح من امر ربی جو روح کو امر کہا ہے اس کے یہی معنی ہیں۔ اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب روحانیات جو عالم خلق پر متصرف اور اس کی علت ہیں، مادہ اور زبان ومکان سے مجرد ہیں، تو ان روحانیات کا خلق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا۔

بے جہت داں عالم امر اے صنم — عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات

بے جہت تر باشد آمر لا جرم [١٧١] — امکان سے مبرا ہے تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا

روح وحی از عقل پنہاں تر بود — زانکہ او غیب ست واو زاں سر بود

تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقائد مذہبی کی جان ہے، مجردات ملائکہ، علۃ العلل سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بناء پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔

✿......✿......✿

معاد

عقائد کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اٹھ جائے کہ معاصی اور افعال بد پر کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا، تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہے دفعتہً اپنے درجہ سے گر جائے گا، لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف، فطری وجدان میں بھی ضعف آجاتا ہے۔

تمام متکلمین کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں۔ جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے، اس لئے کہ جب وہ مزاج فنا ہوگیا تو روح بھی فنا ہوگئی، (مادیین کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کرئے گا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہوگی۔ یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا ہے کہ اس کے لئے اعادہ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہوگی، بعینہ تمام انہی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہوسکتی ہے۔ اس کے متعلق امام رازی اوران کے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں، لیکن اس کتاب میں اس کا موقع نہیں۔ متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے، جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے

سے۔ چنانچہ یہ بحث بہ تفصیل گزر چکی اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لئے نہ اعادہ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہے، نہ احیائے موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا۔ گفتگو جو کچھ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مر کر سڑ گل جائے تو پھر اس کو دوبارہ زندگی حاصل ہو۔ مولانا نے اس استبعاد کو تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے۔ عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھاس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اگ آئے۔ مولانا اس کا جواب اسی انداز بیان میں دیتے ہیں۔

کدام دانہ فرو رفت درزمیں کہ نہ رست ۔۔۔ چرا بہ دانۂ انسانت ایں گماں باشد

یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن دراصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے، مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقہ سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا، جماد سے نبات ہوا، نبات سے حیوان ہوا، حیوان سے انسان ہوا۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد ۔۔۔ از جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد ۔۔۔ وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد ۔۔۔ نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد

جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں ۔۔۔ خاصہ در وقت بہار و ضمیراں

ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت ۔۔۔ تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت

عقلہائے اولینش یاد نیست ۔۔۔ ہم ازیں عقلش تحول کردنی ست

تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب — صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب
گرچہ خفتہ گشت و ناسی شد ز پیش — کے گزارندش دراں نسیان خویش
باز ازاں خوابش بہ بیداری کشند — کہ کند بر حالت خود ریشخند ۱۷۲

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہباً اور حکمۃً دونوں طرح سے ثابت ہیں۔

قرآن مجید میں ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۚ ۱۲ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۠ ۱۳ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ۗ ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ ۭ ۱۷۳

ترجمہ: ”اور بے شک ہم نے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا، پھر ہم نے اس کو ایک معین مقام نطفہ بنایا۔ پھر ہم نے نطفہ کو خون کی پھٹکی بنالی، پھر اس کو گوشت کا لوتھڑا بنایا، پھر ہڈیاں بنا میں پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر ہم نے اس کو دوسری مخلوق بنایا (یعنی حیوان سے بالاتر)۔“

(سورۃ المومنون ۲۳، آیت ۱۲ تا ۱۴)

فلسفہ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے۔ ڈارون کی تھیوری کے موافق انسان پر جمادی، نباتی، حیوانی سب حالتیں گزری ہیں، صرف یہ فرق ہے کہ ڈارون روح انسانی کا قائل نہیں۔ اس بناء پر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا، بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع خیال کرتا ہے، جس طرح گھوڑا، ہاتھی،

شیر ببر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا، جمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان، تو اس میں کوئی استبعاد نہیں ہوتا کہ یہ حالت بھی فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے۔ کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لئے ضرور ہے کہ موجود صورت فنا ہو جائے۔ مولانا نے نہایت تفصیل اور بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مدارج کے لئے فنا اور نیستی ضرور ہے اور پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

لوح را اول بشوید بے وقوف — ناداں پہلے تختی کو دھوتا ہے
آنگہی بروے نویسد او حروف — تب اس پر حرف لکھتا ہے
وقت شستن لوح را باید شناخت — تختی کے دھونے کے وقت یہ سمجھ لینا
کہ مرآں را دفترے خواہند ساخت — چاہئے کہ اس کو ایک دفتر بنائیں گے۔
چوں اساس خانہ نو افگنند — جب نئے مکان کی بنیاد ڈالتے ہیں
اولیں بنیاد را برمے کنند — تو پہلی بنیاد کو کھود کر گرا دیتے ہیں۔
گل بر آرند اول از قعر زمیں — پہلے زمین سے مٹی نکالتے ہیں
تا بہ آخر برکشی مائے معین ۱۷۴ — تب صاف پانی نکلتا ہے
کاغذے جوید کہ آں بنوشتہ نیست — لکھنے کے لئے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے

تخم کا رد موضعے کہ کشتہ نیست [۱۷۵]   بیج اس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو بن بوئی
ہستی اندر نیستی بتواں نمود   ہوتی ہے ہستی نیستی ہی میں دکھائی جاسکتی ہے
مال داراں بر فقیر آرند جود [۱۷۶]   دولت مند لوگ فقیروں پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

تو ازاں روزے کہ در ہست آمدی   تم جس دن سے کہ وجود میں آئے
آتشی یا خاک یا بادی بدی   پہلے آگ یا خاک یا ہوا تھے
گر بداں حالت ترا بودے بقا   اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی
کے رسیدے مر ترا ایں ارتقا   تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہوسکتی
از مبدل ہستی اول نماند   بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی
ہستی دیگر بجائے او نشاند   اور اس کی جگہ دوسری ہستی قائم کردی
ہمچنیں تاصد ہزاراں ہستہا   اسی طرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائیں گی
بعد یک دیگر، دوم بہ ز ابتدا   یکے بعد دیگرے اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی
ایں بقاہا از فنا ہا یافتے   یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے
از فنا پس روچرا بر تافتے   پھر فنا سے کیوں جان چراتے ہو
زاں فنا ہاچہ زیاں بودت کہ تا   ان فناؤں سے تم کو کیا نقصان پہنچا
بر بقا چسپیدہ اے بے نوا   جواب بقا سے چمٹے جاتے ہو
چوں دوم از اولیت بہتر ست   جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جوئے و مبدل را پرست   تو فنا کو ڈھونڈو اور انقلاب کنندہ کو پوجو
صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود   تم سینکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے
تاکنوں ہر لحظہ از بدو وجود   ابتدائے وجود سے اس وقت تک

از جمادی بے خبر سوئے نما   پہلے تم جماد تھے، پھر تم میں قوت نمود پیدا ہوئی
وز نما سوئے حیات و ابتلا   پھر تم میں جان آئی
باز سوئے عقل تمیزات خوش   پھر عقل و تمیز!
باز سوئے خارج ایں پنج و شش   پھر حواس خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
در فنا ہا ایں بقاہا دیدہ   جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں
بر بقائے جسم چوں چسپیدہ   تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو
تازہ می گیرو کہن را مے سپار   نیا لو اور پرانا چھوڑ دو
کہ ہر امسالت فزونست از سہ پارے [۱۷۷]   کیونکہ تمہارا ہر سال پار سال سے اچھا ہے

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے۔ جدید تحقیقات سے ثابت ہوگیا کہ کوئی چیز پیدا ہو کر فنا نہیں ہوسکتی، بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے۔ انسان دو چیزوں کا نام ہے جسم اور روح۔ روح کو گو سائنس والے مصطلح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے، لیکن کم از کم ان کو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے۔ سائنس دانوں کے نزدیک دنیا میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں، مادہ مثلاً خاک، پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت، حرکت وغیرہ۔ انسان ان ہی دونوں چیزوں کا مجموعہ ہے جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے اور چونکہ سائنس نے ثابت کردیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہوسکتی، اس لئے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اس کا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کرلے۔ اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں، اس لئے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کرسکتا۔

و ما خلقنا السموت والارض و ما بینھما الابالحق۔

ترجمہ: ''ہم نے آسمان اور زمین اور ان چیزوں کو جوان کے درمیان میں ہیں بے کار نہیں پیدا کیا'' (سورۃ الحجر ۱۵، آیت ۸۵)

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض ہے۔ بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے۔ مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلہ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔

گر نمی بینی تو تقدیر و قدر — در عناصر گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ دو گا و خراس — گرد مے گردند و مے دارند پاس
اختراں ہم خانہ خانہ مے روند — مرکب ہر سعد و نحسے مے شوند
ابر راہم تازیانہ آتشیں — میزند کہ ہاں چنیں رونے چنیں
برفلاں وادی ببار، ایں سو مبار — گوشمالش مے دہد کہ گوش دار۱۷۸

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے، قطعاً لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو، اور جب یہ ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو، کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

ہیچ نقاشے نگارد، زیں نقش	کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار بغیر فائدہ
بے امید نفع، بہر عین نقش	کے صرف اس لئے کھینچے گا کہ وہ عمدہ نقش و
بلکہ بہر میہمانان و کہاں	نگار ہے بلکہ وہ نقش و نگار، اس غرض سے بنایا ہوگا
کہ بہ فرجہ وار ہند از اندہاں	کہ مہماں وغیرہ لطف اٹھائیں اور غم سے چھوٹیں

ہیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب	کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو صرف کوزہ کے
بہر عین کوزہ؟ نے از بہر آب	لئے بنائے گا، نہیں، پانی کے لئے بنائے گا
ہیچ کاسہ گر کند کاسہ تمام	کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ بنائے گا کہ
بہر عین کاسہ؟ نے بہر طعام	وہ پیالہ ہے، نہیں بلکہ کھانے کے لئے بنائے گا
ہیچ خطاطے نویسد خط بہ فن	کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر کی غرض
بہر عین خط؟ نہ بہر خواندن۱۷۹	سے لکھے گا، نہیں بلکہ پڑھنے کے لئے لکھے گا
ہیچ عقیدے بہر عین خود نبود	دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لئے آپ نہیں کیا جاتا
بلکہ از بہر مقام رنج و سود	بلکہ اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو
ہیچ نبود منکرے گر بنگری	کوئی شخص کسی پر صرف اعتراض کی غرض سے
منکری اش بہر عین منکری	اعتراض نہیں کرتا،
بل برائے قہر خصم اندر حسد	بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی کہ حریف مغلوب ہو جائے
یا فزونی جستن و اظہار خود	یا اپنی فخر و نمود مقصود ہوتا ہے
پس نقوش آسماں و اہل زمیں	تو یہ حکمت کے خلاف ہے کہ آسمان اور زمین کے
نیست حکمت کہ بود بہر ہمیں۱۸۰	نقوش آپ اپنے لئے ہوں!

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرتِ انسانی کی بنا پر کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے یہ کام تم نے کیوں کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اس

کی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدہ کے تصور نہیں کر سکتے ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہوسکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

زاں ہمے پرسی چرا ایں مے کنی — تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی لئے پوچھتے ہو کہ

کہ صورزیت ست و معنی روشنی — ایک چیز کی ظاہری صورت روغن ہے اور اس کی غرض گویا روشنی ہے

ورنہ ایں گفتن چرا از بہر چیست — ورنہ ''کیوں'' کہنا فضول تھا

چونکہ صورت بہر عین صورتی ست — اگر صورت صرف صورت کی غرض سے ہوتی

ایں چراگفتن سوال از فائدہ ست — ''کیوں'' کہنا غرض کا دریافت کرنا ہے

جز برائے ایں چرا گفتن بدست — ورنہ بیکار اور لغو ہے

ازچہ رد فائدہ جوئی اے امیں — اگر کوئی چیز اپنا فائدہ آپ ہوسکتی ہے

چوں بود فائدہ ایں خود ہمیں ۱۸۱؎ — تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو؟

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدہ کے لئے پیدا کی گئی ہے، بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے، مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لئے مخلوق کی گئی ہے۔ وہ کسی اور چیز کے لئے وھلم جرأ لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہئے، بلکہ یہ پتہ لگانا چاہئے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر ختم ہوتا ہے اور یہی تحقیقات سعادت اخروی کی باعث ہے۔

نقش ظاہر بہر نقش غائب است — واں برائے غائب دیگر بہ بست

تا سیم، چارم، دہم، برمی شمر — ایں فوائد را بہ مقدار نظر

ہمچو بازیہائے شطرنج اے پسر — فائدہ ہر لعب، در ثانی نگر

ایں نہادہ بہرآں لعب نہاں — واں برائے آن و آں بہر فلاں

ہمچنیں مے بیں جہات اندر جہات — از پے ہم تاری در بردومات

اول از بہر دوم باشد چناں — کہ شدن بر پایہائے نردماں

آں دوم بہر سیوم مے داں تمام — تاری تو پایہ تا بہ بام

شہوت خوردن، زبہر آں منی — واں منی از بہر نسل و روشنی

ہم چنیں ہر کس بہ اندازہ نظر — غیب مستقبل بہ بیند خیر و شر

چوں نظر بس کرد تا بدو وجود — آخر و آغاز ہستی رو نمود

چوں نظر درپیش افگند او بدید — آنچہ خواہد بود تا محشر پدید

ہر کسے زاندازہ روشن دلی — غیب رابیند بہ قدر صیقلی

ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید — بیشتر آمد برو صورت پدید ۱۸۲؎

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ بداہتہ بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں۔ مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے۔ ایک چیز ایک شخص کے لئے مفید ہے، دوسرے کے لئے بیکار ہے۔ اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا، تو یہ ضروری نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے۔

در جہاں از یک جہت بے فائدہ است — از جہت ہائے دگر پر عائدہ است

فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست — مر ترا چوں است ازوے مالیت

فائدہ تو گر مرا نبود مفید — چوں تراشد فائدہ گیر اے مرید

در منم زاں فائدہ حر ابن حر — مر ترا چوں فائدہ است ازوے میر

چیست در عالم بگو یک نعمتے — کہ نہ محروم انداز وے امتے

گاؤ و خر را فائدہ چہ در شکر — ہست ہر جاں را یکے قوت دگر ۱۸۳؎

جبر وقدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ دقت اور اشکال ہے، وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے، ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہوسکتا ہے، کیونکہ اگر اس کا ثبوتی پہلو مشکل ہوگا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہوگی مثلاً روح، معاد، جزاوسزا لیکن جبر وقدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقیدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک ملحد اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقہ سے فیصلہ کرنا چاہئے، تب بھی نہیں کرسکتا۔ نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہوسکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہوگا کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں ان کو نہ ممدوح کہا جاسکتا ہے نہ مذموم۔ دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے۔ انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جس کو ہم ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ خواہش خاص خاص اسباب ومواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے۔ انسان میں ایک اور قوت ہے۔ جس کو ہم قوت اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایک کام سے باز رہنا۔ جب کوئی برا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے۔ اگر قوت ارادہ

فطرتاً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے۔ اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے۔ قوت ارادی اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ان قوتوں کے زور کا نسبتاً کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے۔ موقع کا پیش آنا جس کی وجہ سے قوت ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اس کو بھی غیر اختیاری ہونا چاہئے۔

فرض کرو ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی۔ شراب کو دیکھ کر قوت ارادی کا ظہور ہوا۔ ساتھ ساتھ قوت اجتنائی بھی برسر پیکار آئی لیکن چونکہ یہ قوت فطرتاً اس شخص میں کمزور تھی، قوت ارادی کا مقابلہ نہ کرسکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس شخص نے شراب پی لی۔ یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا اس لئے انسان اس کے کرنے پر مجبور تھا۔

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں، لیکن چونکہ انسان کے ذریعہ سے وجود میں آتے ہیں اس لئے انسان کو ان سے کسب کا تعلق ہے، لیکن کسب محض چونکہ ایک مہمل لفظ ہے جس کی کچھ تعبیر نہیں کی جاسکتی، اسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کی جاسکتی۔ ''مسلم الثبوت'' میں ہے کہ کسب اور جبر توام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو جبر یہ اور قدر یہ دونوں غلطی پر ہیں، لیکن دونوں

کو نسبتاً دیکھا جائے تو قدریہ کو جبریہ پر ترجیح ہے کیونکہ اختیار مطلق بداہت کے خلاف نہیں اور جبر مطلق بداہت کے خلاف ہے۔ اس قدر ہر شخص کو بداہۃ نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے۔ باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے، بدیہی نہیں۔

منکر حس نیست آں مرد قدر — فعل حق حسے نبا شد اے پسر
منکر فعل خداوند جلیل — ہست در انکار مدلول دلیل

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھ کر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہے، لیکن آگ نہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہوگئی ہے۔ کوئی اس کا خالق نہیں۔ دوسرا کہتا ہے کہ دنیا ہی سرے سے نہیں۔ تم خود فیصلہ کر سکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے۔

آں بگوید دود ہست و نار نے — نور شمعی، نہ ز شمع روشنے
ویں ہمے بیند معین نار را — نیست مے بیند پے انکار را
دامنش شوزد بگوید نار نیست — جامہ اش درد بگوید بار نیست
پس تسفسط آمد ایں دعوی جبر — لا جرم بر تو بود زیں روز گبر
گبر گوید ہست عام نیست رب — یار بے گوید کہ نبود مستحب
ویں ہمی گوید جہاں خود نیست ہیچ — ہست سو فسطائی اندر پیچ پیچ
جملہ عالم مقر در اختیار — امر و نہی ایں بیارو آں میار
واں ہمی گوید کہ امر و نہی لا است — اختیاری نیست ویں جملہ خطاست
حس حیواں را مقرست آں دقیق — لیک ادراک دلیل آمد دقیق
زانکہ محسوس ست مارا اختیار — خوب می آید برو تکلیف کار ۱۸۵

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانہ میں جو عقیدہ تمام اسلامی ممالک میں پھیلا ہوا تھا، وہ جبریہ تھا کیونکہ اشاعرہ کا عقیدہ درحقیقت جبر ہی کا دوسرا نام ہے، چنانچہ امام رازی نے ''تفسیر کبیر'' میں سینکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو ثابت کیا ہے۔ اس پر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جس سے سینکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے (یہ کتاب اس وقت ہمارے پیش نظر ہے)۔

باوجود اس کے مولانا روم کا عام عقیدہ سے الگ روش اختیار کرنا، ان کے کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اس کے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے، جن کو ہم آگے چل کر نقل کریں گے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرین اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں، پہلے ان کا جواب دیا جائے۔ جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ما شاالله کان ومالم یشالم یکن۔

ترجمہ: یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں کرتا۔

مولانا نے اس کا یہ جواب دیا:

قول بندہ ایش شاء اللہ کاں — بہر آں نبود کہ تنبل شو در آں
بہر تحریض است براخلاص وجد — کاندراں خدمت فزوں شو مستعد
گر بگوید آنچہ می خواہی تو راد — کار کار تست بر حسب مراد
آنگہ ار تنبل شوی جائز شود — کانچہ خواہی وانچہ جوئی آن شود

چو بگویند ایش شاء اللہ کان   حکم حکم اوست مطلق جاودان
پس چرا صد مرہ اندر درد او   بر مگردی بندگانہ گرد او
گر بگویند آنچہ می خواہد وزیر   خواست، آں اوست اندر داروگیر
گرد او گرداں شوی صد مرہ زود   تا بریزد برسرت احسان وجود
یا گریزی از وزیر و قصر او   ایں نباشد جستجو و نصر او
امر امر آں فلاں خواجہ ست ہیں   چیست یعنی باجز او کمتر نشیں
چونکہ حاکم اوست اورا گیر و بس   غیر اورا نیست حکم دسترس ۱۸۶

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ حدیث جدو جہد کی ترغیب کے لئے ہے مثلاً اگر کوئی شخص کسی ملازم شاہی سے۔ کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لئے جہاں تک ہو سکے، ہر طرح کی کوشش کرنی چاہئے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح، چاہو گے حاصل ہو جائے گا بلکہ اس کا سررشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے، اس لئے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ نجات اور حصول مقاصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کر لو گے بلکہ اس کے لئے نہایت جدو جہد کی ضرورت ہے، اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہو گی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے جف القلم بما ہوا کائن۔ یعنی جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بالکل سچ ہے لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ طے ہو چکا

ہے کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے، یہ طے ہو چکا ہے کہ ہر چیز کا سبب ہے، یہ طے ہو چکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں، یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہو گا اور بدی کا بد۔

ہم چنیں تاویل قد جف القلم   بہر تحریض است بر شغل اہم
پس قلم نبوشت کہ ہر کار را   لائق آن ہست تاثیر و جزا
کجروی جف القلم کج آیدت   راستی آری سعادت زایدت
چوں بد دزدی دست شد جف القلم   خورد بادہ مست شد جف القلم
ظلم آری مدبری، جف القلم   عدل آری برخوری جف القلم
بلکہ آں معنی بود جف القلم   نیست یکساں نزد او عدل و ستم
فرق بنہادم میانِ خیر و شر   فرق بنہادم زبد و از بدتر
بادشاہ ہے کہ بہ پیش تخت او   فرق نبود از امین ظلم خو
فرق نہ کند، ہر دو یک باشد برش   شاہ نبود، خاک تیرہ بر سرش
ذرہ گر جہد تو افزوں شود   در ترا زوے خدا موزوں شود
معنی جف القلم کے ایں بود   کہ جفاہا با وفا یکساں شود
بل جفا را ہم جفا جف القلم   واں وفارا ہم وفا جف القلم ۱۸۷

یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا۔ مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لئے جو دلائل قائم کئے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

1۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی شخص اس سے انکار کرے لیکن اس کے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا لیکن اگر کوئی شخص اس

کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو سخت غصہ آئے گا۔ یہ کیوں ہے؟

صرف اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا، وہ فاعل مختار ہے:

گرز سقف خانہ چوبے بشکند   بر تو افتد سخت مجروحت کند
ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف   ہیچ اندر کین اوباشی تو وقف
کہ چرا برمن زدہ دستم شکست   یا چرا بر من فتادو کرد پست
وانکہ قصد عورت تو مے کند   صد ہزاراں خشم از تو سرزند
گر بیاید باد و دستارت ربود   کے ترابا باد دل خشمے نمود
خشم در توشد بیان اختیار   تابہ گوئی جبریا نہ اعتذار ۱۸۸

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر وقدر کے مسئلہ سے واقف ہیں۔ کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو گو چوٹ پتھر کے ذریعہ سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے معترض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا، اس لئے وہ قابل الزام نہیں۔ جس شخص نے بااختیار اذیت دی، وہ مواخذہ کے قابل ہے۔

ہم چنیں گر برسگے سنگے زنی   بر تو آرد حملہ گردی منثنی
گر شترباں اشترے را میزند   آں شتر قصد زنندہ می کند
خشم اشتر نیست با آں چوب او   پس زمختاری شتر بردہ ست بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار   ایں مگو، اے عقل انساں شرم دار
روشن است ایں لیک از طمع سحور   آں خورندہ چشم بر بندد ز نور
چونکہ کلی میل آن نان خورد نیست   روبہ تاریکی کند کہ روز نیست ۱۸۹

2۔ انسان کے تمام افعال واقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے۔ ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں، کسی کام سے روکتے ہیں، کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں، کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں، یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فردا ''آن کنم یا این کنم''   ایں دلیل اختیار است اے صنم
واں پشیمانی کہ خوردی ازبدی   ز اختیار خویش گشتی مہتدی
جملہ قرآں امر و نہی است و وعید   امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا ہیچ عاقل ایں کند   با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند
غیر حق را گر نباشد اختیار   خشم چوں مے آیدت برجرم دار
چوں ہمی خوائی تو دنداں بر عدو   چوں ہمی بینی گناہ و جرم او
ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف   ہیچ اندر کیں او باشی تو وقف ۱۹۰

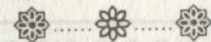
3۔ جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے اور قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے۔ مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے، وہ یہ کہ جو چیز کسی چیز کے ذاتیات میں ہے، وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی۔ صناع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے، تو صناع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی، جس کی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جماد کی ذاتیات میں ہے، اس لئے کسی فاعل مختار کا عمل

اس کی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے۔ اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی۔ ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح صناع کا اثر آلہ سے جمادیت کو مسلوب نہ کر سکا، اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہماری ذاتیات میں سے ہے، سلب نہیں کر سکتا۔

قدرت تو بر جمادات از نبرد — کے جمادی را از آنہا نفی کرد
قدرتش بر اختیارات آں چناں — نفی نکند اختیارے را ازاں
چونکہ گفتی کفر من خواہ دلیست — خواہ خود را نیز ہم میداں کہ ہست
زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست — کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست ۱۹۱

اخیر دو شعروں میں نہایت لطیف پیرایہ میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہو سکتا جو بالکل اس کی قدرت اور اختیار میں نہ تھا بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا اور کافر ہونا ہی اس کی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمداً بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زانکہ بے خواہ تو خود کفر تو نیست — کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست ۱۹۲

تصوّف ۱۹۳

عموماً یہ مسلم ہے کہ مثنوی کا اصل موضوع شریعت کے اسرار و طریقت و حقیقت کے مسائل کا بیان کرنا ہے اس لئے پہلے ان الفاظ کے معنی سمجھنے چاہئیں۔

ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے دفتر پنجم کے دیباچہ میں یہ لکھی ہے:

''شریعت ہمچوں شمعے است کہ راہ می نماید، چوں در راہ آمدی ایں رفتن تو طریقت است و چوں بہ مقصود رسیدی آں حقیقت است''۔

''حاصل آنکہ شریعت ہمچوں علم کیمیا آموختن از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن داروہا و مس را در کیمیا مالیدن و حقیقت زر شدن مس۔''

''یا مثال شریعت ہمچوں علم طب آموختن است و طریقت پرہیز کردن بموجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت یافتن''۔

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا، یہ شریعت ہے۔ دوا استعمال کی، یہ طریقت ہے۔ مرض سے افاقہ ہو گیا، یہ حقیقت ہے۔ حاصل یہ کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل ہے حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے۔

1۔ اقرار زبانی — 2۔ اعتقاد قلبی
3۔ تزکیہ اخلاق — 4۔ اعمال یعنی اوامر و نواہی

اعتقاد تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے تقلید سے، استدلال سے، کشف و حال سے۔ پہلی دونوں قسموں کو شریعت کہتے ہیں یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائے گا کہ اس کو شرعی اعتقاد حاصل ہے۔ تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے۔ یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں، لیکن امتیاز ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ یہ اعتقاد سلوک و تصوف اور مجاہدہ و ریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیہ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں، ان کا نام شریعت ہے لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیہ اخلاق نہیں ہوتا۔ علمائے ظاہر اخلاق کی حقیقت و ماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود ان کے اخلاق پاک نہیں ہوتے۔ یہ مرتبہ مجاہدات اور فنائے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے۔ تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے۔[۱۹۴]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں بلکہ دونوں میں جسم و جان، جسد و روح، ظاہر و باطن، پوست و مغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے علم و عمل۔ عقائد میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات و صفات کے متعلق جو مسائل ہیں، تصوف میں بھی ان ہی مسائل سے بحث ہوتی ہے، لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے چنانچہ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ یہی حصہ تصوف کا علمی حصہ ہے لیکن تصوف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی مابہ الامتیاز ہے، یہ ہے کہ اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقہ سے مختلف ہے۔ تمام حکماء

اور علماء کے نزدیک ادراک کا ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ، تخیل، حس مشترک وغیرہ ہیں، لیکن ارباب تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے۔ حضرات صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاسہ پیدا ہوتا ہے، جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں۔ امام غزالیؒ نے اس کی یہ تشبیہ دی کہ مثلاً ایک حوض ہے جس میں نلوں اور جدولوں کے ذریعے سے باہر سے پانی آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری ہیں، لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارہ کی طرح پانی اچھلتا ہے اور حوض میں آتا ہے، یہ علم باطن ہے۔ یہی علم ہے جس کو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں اور یہی علم ہے جو انبیاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیاء اور اولیاء میں فرق یہ ہے کہ انبیاء میں یہ علم نہایت کامل اور فطری ہوتا ہے، یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے اولیاء کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے، صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیائے خارجی کو کسی حاسہ سے محسوس کرتا ہے، پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کر کے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا ہے، جس کو کلی کہتے ہیں۔ پھر ان ہی جزئیات و کلیات کے باہمی نسبت اور مقابلہ سے سینکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے، لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد حواس ہی ہوتے ہیں۔ اس کو الگ کر دیا جائے تو

تمام سلسلہ بے کار ہو جاتا ہے، اس لئے حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔ حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ

ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا بہ چشی

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے، جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے، اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے۔ جب تک اس طریقہ کا تجربہ نہ کیا جائے اس کے انکار کرنے کی وجہ نہیں۔ یہ امر مسلم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جن کو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا اور لوگ صرف ان کی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی قیاس پر جب سینکڑوں بزرگ جن کے فضل و کمال، صدق و دیانت، وقت نظر اور حدت ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، مثلاً حضرت بایزید بسطامی، سلطان ابو سعید، امام غزالی، شیخ محی الدین اکبر، شیخ سعدی، ملا نظام الدین، شاہ ولی اللہؒ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اطمینان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جداگانہ چیز ہے تو ان کی اس شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے۔ سینکڑوں ایسے علماء گزرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا، لیکن جب وہ اس کوچہ میں آئے اور خود ان پر وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اس کے معترف بن گئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے، اس لئے مولانا نے اس کو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کا

اس سے منکر ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا ان کے سمجھنے سے قاصر ہے، چنانچہ ہم مختلف مقامات سے اس کے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں۔

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک   نقشہا بینی بروں از آب و خاک
پنج حسے ہست جز این پنج حس   آن چوزر سرخ و ایں حسہا چومس
اے بہ بردہ رخت حسہا سوئے غیب   دست چوں موسیٰ بروں آور زجیب ۱۹۵
تو ز صد نیبوع، شربت می کشی   ہرچہ زاں صد کم شود کاہد خوشی
چوں بجوشید از دروں چشمہ سنی   ز اجتذاب چشم ہا گردی غنی
قلعہ راچوں آب آید از بروں   درزمانِ امن باشد، برفزوں
چونکہ دشمن گرد آں حلقہ کند   تا کہ اندر خون شاں غرقہ کند
آب بیروں رابردند آں سپاہ   تا نباشد قلعہ را زانہا پناہ
آں زماں، یک چاہ شوری اندروں   بہ زصد جیحونِ شیریں دربروں ۱۹۶
علم کاں نبود زہو بے واسطہ   آں نپاید ہمچو رنگ ماشطہ
ہمچو موسیٰ نور کے ماند ز جیب   سخرہ استاد و شاگرد کتیب
خویش را صافی کن از اوصافِ خود   تا بہ بینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیاء   بے کتاب و بے معید و اوستا
بے صحیحین و احادیث و رواۃ   بلکہ اندر مشرب آب حیات ۱۹۷
رومیاں آں صوفیا نند اے پسر   نے ز تکرار و کتاب نے ہنر
ہمچو موسیٰ نور کے ماند زجیب   سخرہ استاد و شاگرد کتیب ۱۹۸

لیک صیقل کردہ اندآں سینہ ہا   پاک ز آزو حرص و بخل و کینہ ہا

آں صفائی آئینہ وصف دل است   صورت بے منتہا را قابل است

صورتے بے صورتے بے حد وغیب   آئینہ دل راست در مضمون جیب

تا ابد، ہر نقش نو کا مدبر او   بے حجابی مے نماید رو برو ۱۹۹

پس بدانکہ چونکہ رستی از بدن   گوش و بینی چشم می تاند شدن

راست گفت ست آں شہ شیریں زباں   چشم گردد موبموے عارفاں

علت دیدن مداں پیہ اے پسر   ورنہ خواب اندر نہ دیدی کس صور

نور را با پیہ خود نسبت بنود   نسبتش بخشید خلاق دوود ۲۰۰

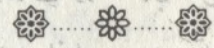
پس چو آہن گر چہ تیرہ ہیکلی   صیقلی کن صیقلی کن صیقلی

تادلت آئینہ گردد پر صور   اندرو ہر سو ملیحے سیم بر

آہن ارچہ تیرہ و بے نور بود   صیقلی آں تیرگی ازوے زدود

گر تن خاکی غلیظ و تیرہ است   صیقلش کن، زانکہ صیقل گیرہ است

تا درو اشکالِ غیبی رو دہد   عکس حوری و ملک دروے جہد

صیقل عقلت بداں دادہ است حق   کہ بداں روشن شود دل را ورق ۲۰۱

توحید

وحدۃ الوجود

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ باک   صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکیست

علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا نہیں، نہ خدا کی ذات وصفات میں کوئی اور شریک ہے لیکن تصوف کے لغت میں اس لفظ کے معنی بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود نہیں ہے، یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا کا ہی ہے۔ اسی کو ہمہ اوست کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگر چہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے لیکن اس کی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الحاد سے مل جاتا ہے، اس لئے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا مابہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلہ کائنات سے الگ نہیں۔ اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے، لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقہ کے نزدیک خدا، وجودِ مطلق اور ہستیِ مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چوہست مطلق آمد در عبارت   بہ لفظ ''من'' کنند از وے اشارت

جس طرح حباب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن در
حقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت و کثرت سخنے گوئی یہ رمز ؎ گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریا ست

یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے،
اس لئے ایک اور نکتہ داں نے اس فرق کو بھی مٹادیا۔

با وحدتِ حق، ز کثرت خلق چہ باک صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکے ست

دھاگے میں جو گرہیں لگادی جاتی ہیں، ان کا وجود اگر چہ دھاگے سے
متمایز نظر آتا ہے، لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائد چیز نہیں، صرف
صورت بدل گئی ہے۔ دوسرے فرقے نے وحدتِ وجود کے یہ معنی قرار دیے ہیں
کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگر چہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے، لیکن
واقع میں اس کو کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ ہے آدمی ہی ہے۔ اس طرح اصل میں
ذاتِ باری موجود ہے۔ ممکنات جس قدر موجود ہیں، سب اسی کے اظلال اور پر
تو ہیں۔ اس کو توحید شہودی کہتے ہیں۔

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ
سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں۔ جس طرح حباب اور موج کو پانی بھی کہہ سکتے
ہیں، لیکن وحدتِ شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں، کیونکہ انسان کے سایہ کو انسان
نہیں کہہ سکتے۔ وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے
نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے، جو منصور کو دار پر ملا تھا، لیکن حقیقت یہ
ہے کہ وحدت، وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلہ کے سمجھنے کے لئے پہلے

مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہئے۔

1۔ خدا قدیم ہے۔

2۔ قدیم، حادثات کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کو وجود ایک
ساتھ ہوتا ہے، اس لئے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

علم حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا قدیم ہے اور
قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا اور چونکہ عالم حادث ہے، اس لئے اس کی بھی
علت نہیں ہو سکتا۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے
کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے، اس لئے وہ عالم کی علت ہے،
لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے، کیونکہ جب
ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی
حادث ہو کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو
اس کے لئے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اب یہ سلسلہ اگر الی غیر النہایہ چلا
جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار
ہے اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو
پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم
حادث کی علت اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے، اس بنا پر تین صورتوں سے
چارہ نہیں۔

1۔ عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

2۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں، یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے۔

3۔ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں۔ البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن، اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے۔

هو الاول والآخر والظاهر و الباطن۔

مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بناء پر صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے، محض اعتباری ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست — جز خیالا عدد اندیش نیست ۲۰۲

بحر وحدانی است جفت و زوج نیست — گوہر و ماہیش غیر موج نیست

نیست اندر بحر شرک ہیچ ہیچ — لیک با احوال چہ گویم ہیچ ہیچ ۲۰۳

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود — دو ہمے بیند چو مردا حول بود ۲۰۴

چونکہ جفت احولانیم اے شمن — لازم آید مشرکانہ دم زدن ۲۰۵

ایں دوئی اوصاف دید احول ست — ورنہ اول آخر، آخر اول است ۲۰۶

کل شے ما خلا اللہ باطل — ان فضل اللہ غیم باطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب رہتا ہے کہ ذات باری اور مظاہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذات باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے، وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا، نہ کیف و کم کے ذریعہ سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

اتصالے بے تکیف، بے قیاس — ہست رب الناس را با جانِ ناس ۲۰۷

مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے، بصارت کو روشنی سے، خوشی کو دل سے، غم کو جگر سے، خوشبو کو شامہ سے گویائی کو زبان سے، ہوا پرستی کو نفس سے، شجاعت کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بیچون و بچگون ہے۔ اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے، وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر ایں جاں، بابدن پیوستہ است — ہیچ ایں جاں بابدن مانستہ است

تاب نور چشم، باپیہ است جفت — نور دل در قطرہ خونی نہفت

رائحہ در انف منطق درلساں — لہو در نفس و شجاعت در جناں

شادی اندر گردہ و غم در جگر — عقل چوں شمعے درون مغز سر

ایں تعلقہانہ بی کیف ست وچوں — عقلہا در دانش چونے زبوں ۲۰۸

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

قرب بے چون است عقلت رابتو — نیست از پیش و پس و سفل و علو

نیست آں جنبش کہ دراصبع ترست — پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

وقت خواب و مرگ از وی میرود — وقت بیداری قرینش می شود

نور چشم و مردمک در دیدہ است | از چہ راہ آید بغیر شش جہت ۲۰۹

ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں:

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او | آں تعلق، ہست بیچوں اے عمو

زانکہ فصل و وصل نبود درمیان | غیر فصل و وصل نندیشد گمان

ایں تعلق را خرد چوں پے برد | بستہ فصل ست و وصل ست، ایں خرد

بے جہت داں عالم امر و صفات | عالم خلق ست حس ہا و جہات

بے جہت داں عالم امرا ے صنم | بے جہت تر باشد آمر لا جرم

جاں بتو نزدیک و تو دوری ازو | قرب حق راچوں بدانی اے عمو

آنکہ حق ست اقرب از حبل الورید | تو فگندی تیر فکرت را بعید

نکتہ:

مولانا نے عوام کو سمجھانے کے لئے جو تشبیہ دی آج یورپ کے بڑے بڑے حکماء کا وہی مذہب ہے۔ حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزیں محسوس ہوتی ہیں۔ مادہ، قوت اور عقل۔

یہ عقل تمام اشیاء میں اسی طرح جاری وساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں جان۔ اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلہ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔ غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے، وہی خدا ہے۔ جس طرح انسان باوجود متعدد الاعضا ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے، اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزیہ کے شے واحد ہے اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے، اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

مقاماتِ سلوک

فنا:

تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً مشاہدہ، فکر، حیرت، بقا، فنا، فنا الفنا، جہد، توکل وغیرہ ان سب کو مولانا نے مثنوی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے۔ اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تفریظ کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائے گا، اس لئے ہم نمونہ کے طور پر صرف ایک مقامِ فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں۔ یہی مقام ہے جس کی بناء پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا۔ جو لوگ سرے سے تصوف سے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا۔ صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے، وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا۔ چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے ''فتوحاتِ مکیہ'' میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے۔

گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

مولانا نے اس نکتہ کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے۔ تفصیل اس کی حسب ذیل ہے لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ تصوف در اصل تصحیح خیال کا نام

ہے یعنی جو خیال قائم کیا جائے، وہ اصل حالت بن جائے مثلاً اگر توکل کا مقام در پیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے، اس کو صاف نظر آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے، پردہ تقدیر سے ہوتا ہے۔ جس طرح کٹھ پتلیوں کے تماشے میں جس شخص کی نظر تاروں پر ہوتی ہے، اس کو نظر آتا ہے کہ پتلیاں گو سینکڑوں طرح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن ان کو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے، بلکہ یہ تمام کرشمے اس کے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے۔ اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے، ایک چھپے بازیگر کے اشاروں پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو سب جانتے ہیں، لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے، وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے بلکہ رفتہ رفتہ اس کی قوت ارادی سلب ہو جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضائے الٰہی پر چھوڑ دیتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گزرتی ہے، بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے، ستارے میرے ہی کہنے کے موافق چلتے ہیں، زمین میرے ہی حکم سے دانے اگاتی ہے، بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں۔ سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں؟ بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے، اس لئے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اسی بنا پر فنا کی یہ حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے اور ذات الٰہی میں فنا ہو جائے۔ یہی مقام ہے جس میں منصور نے انا الحق اور حضرت

بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم شانی کہا تھا اور اس حالت میں ایسا کہنا الزام نہیں۔

محمود شبستری نے اس نکتہ کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

روا باشد انا الحق از درختے　　چرا نبود روا، از نیک بختے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی، وہ خدا نہ تھی لیکن اس سے آواز آئی کہ "انا ربک"، یعنی میں تیرا خدا ہوں۔ جب ایک درخت کو خدائی کا دعویٰ اس بناء پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا تو انسان جو قدرت الٰہی کا سب سے بڑا مظہر ہے، ایک خاص مقام پر پہنچ کر کیوں یہ دعویٰ نہیں کر سکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے۔ عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے، وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے۔ جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الٰہی جس شخص پر چھا جائے، اس کی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چوں پری غالب شود بر آدمی　　گم شود از مرد وصف مردمی ۲۱۱
ہرچہ گوید آں پری گفتہ بود　　زیں سرے نہ زاں سرے گفتہ بود
خوئے او رفتہ پری خود او شدہ　　ترک بے الہام تازی گوشدہ
چوں بخود آید نہ داند یک لغت　　چوں پری راہست ایں ذات و صفت
پس خداوند پری و آدمی　　از پری کے باشدش آخر کمی
چوں پری را ایں دم و قانوں بود　　کردگارِ آں پری خود چوں بود ۲۱۲

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے ۔ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدمستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں یہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے۔

در سخن پرداز د از نویا کہن ۔۔۔ تو بگوئی ''بادہ ست ایں سخن''
بادہ رامی بود ایں شر و شور ۔۔۔ نورِ حق را نیست ایں فرہنگ و روز
گرچہ قرآں از لب پیغمبر است ۔۔۔ ہر کہ گوید حق نگفت او کافر ست

مولانا نے ایک اور مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے ۔ وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے اور سرخ ہو کر آگ کا ہمرنگ بن جاتا ہے تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا، لیکن اس میں تمام خاصیتیں آگ کی پائی جاتی ہیں یہاں تک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا۔ فنافی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است ۔۔۔ ز آتشے می لافد و خامش وش است
چوں بہ سرخی گشت ہمچوں زرِ کان ۔۔۔ پس انا النار ست لافش بے زباں
شدز رنگ و طبع آتش محتشم ۔۔۔ گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من، گر ترا شک است وظن ۔۔۔ آزموں کن دست را برمن بزن
آتشم من، بر تو گر شد مشتبہ ۔۔۔ روئے خود، برروئے من یکدم بنہ
آدمی چوں نور گیرد از خدا ۔۔۔ ہست مسجود ملائک ز اجتبا ۲۱۴

اسی مسئلہ کو ایک اور پیرایہ میں ادا کیا ہے:

نانِ مردہ چوں حریف جاں بود ۔۔۔ زندہ گردد نان و عین آں شود
در نمک زار، ار خر مردہ فتاد ۔۔۔ آں خری و مردگی یک سو نہاد
ایں نمک زار جسوم ظاہر است ۔۔۔ خود نمک زار، معانی دیگر است

چونکہ یہ مقام یعنی فنا، سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے، مولانا نے بار بار مختلف موقعوں پر اس کی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو، عشق اور محبت الٰہی ناتمام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں۔

چوں انائے بندہ لاشد از وجود ۔۔۔ پس چہ باشد تو بیندیش اے جحود ۲۱۶
چوں بہ مردم از حواس بوالبشر ۔۔۔ حق مراشد سمع و ادراک و بصر ۲۱۷
ہست معشوق آنکہ او یک تو بود ۔۔۔ مبدء وہم منتہایت او بود ۲۱۸
تاز زہر و از شکر تو نہ گزری ۔۔۔ از گل وحدت کجا بوے بری
صبغۃ اللہ ہست رنگ خم ہو ۔۔۔ رنگہا یک رنگ گردند اندرو
طالب است و غالب ست آں کردگار ۔۔۔ کہ زہستی ہابر آرد او دمار
تانہ داند غیر او درکار گاہ ۔۔۔ من علیہا فان، بریں باشد گواہ

نکتہ:

باوجود اس کے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے، تاہم ان کا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے۔ جس شخص پر یہ حالت طاری نہ ہو، اس کو یہ الفاظ نہ استعمال کرنے چاہئیں۔

چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آن دانا بے وقت گفتن لغت ست ۔۔۔ واں انا در وقت گفتن رحمت ست ۲۱۹

عبادت:

ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اس سے الگ ہے جو عام

علماء اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے، جس کے صلہ کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جس کے بجا نہ لانے سے سزا کا خوف ہے، لیکن تصوف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الٰہی اس کا باعث ہو۔

ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبر اًجاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اس کو انعام اور صلہ کا لالچ ہوتا ہے، لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اس کے علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف وطمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اس کو مجبور کرتا ہے، یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اس کو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔ حضرت صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

هر مقلد را دریں ره نیک و بد — همچناں بستہ بہ حضرت می کشد
جملہ در زنجیر بیم و ابتلا — مے روند ایں ره بغیر اولیا
می کشند ایں راه را بیگانہ وار — جز کسانے، واقف اسرار کار
جهد کن تا نور تو رخشاں شود — تا سلوک و خدمتت آساں شود
کودکاں را می بری مکتب بہ زور — زانکہ هستند از فوائد چشم کور
چوں شود واقف، بہ مکتب میرود — جانش از رفتن شگفتہ می شود
میرود کودک بہ مکتب پیچ پیچ — چوں نہ دید از مزد کار خویش هیچ
چوں کند در کیسہ دانگے دست مزد — آنگہے بے خواب گردد شب چو دزد
ایتیا کرہا مقلد گشتہ را — ایتیا طوعا صفا بسر شتہ را
ایں محبّ حق ز بهر علتے — واں دگر را بی غرض خود خلتے

ایں محبت دایہ لیک از بهر شیر — دل دگر دل دادہ بهر ایں ستیر
طفل را از حسن او آگاہ نے — غیر شیر اورا ازو دلخواہ نے
واں دگر خود عاشق دایہ بود — بے غرض در عشق یک رایہ بود
پس محب حق بہ تقلید و بہ ترس — دفتر تقلید می خواند بہ درس
واں محب حق زبهر حق کجاست — کہ ز اغراض و ز علتہا جدا است۲۲۰

اسی بناء پر ارباب ظاہر عبادات کے لئے اوقاتِ معینہ کے پابند ہیں لیکن اہل دنیا کے لئے ہر وقت عبادت کا وقت ہے۔ ان کے لئے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لئے بس نہیں کرتے۔

پنج وقت آمد نماز رهنموں — عاشقانش را صلوٰۃ دائموں
نہ بہ پنج آرام گیرد آں خمار — راست گویم نہ بہ صد، بل صد هزار
نیست زرغبا نشانِ عاشقاں — سخت مستقی ست جانِ عاشقاں
نیست زرغبا طریق ماهیاں — زانکہ بے دریا ندارد انس و جاں
آب ایں دریا کہ هائل بقعہ ایست — با خمار ماهیاں یک جرعہ ایست
یک دم هجران بر عاشق چو سال — وصل سالے متصل پیشش خیال
عشق مستقے ست مستقی طلب — در پے هم این وآں چوں روز و شب
هیچ کس باخویش زرغبا نمود؟ — هیچ کس باخود بہ نوبت بیار بود؟۲۲۱

اسی بناء پر عبادت کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں، علماء ظاہر ان کے ظاہری معنی لیتے ہیں، لیکن صوفیا ان کو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنی کے لئے بجائے الفاظ اور عنوان کے ہیں مثلاً

نماز کے لئے طہارت شرط ہے۔ علمائے ظاہر کے نزدیک اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو، لیکن صوفیا کے نزدیک اس کا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے۔

در شریعت ہست مکروہ اے کیا
شریعت میں اندھے کا امام ہونا مکروہ ہے
در امامت پیش کردن کور را

کور را پرہیز نبود از قذر
اس کی وجہ یہ ہے کہ اندھا نجاست سے بچ نہیں سکتا

چشم باشد اصل پرہیز و حذر
کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا ذریعہ آنکھ ہے

کور ظاہر در نجاست ظاہر ست
ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے

کور باطن در نجاست سرست
لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے

ایں نجاست ظاہر از آبے رود
ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے

واں نجاست باطن افزوں می شود
لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے

چوں نجس خواند ست کافر را خدا
خدا نے کافروں کو جو نجس کہا ہے

آں نجاست نیست در ظاہر ورا۲۲۲
تو ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا ہے

اسی طرح نماز کے ارکان واعمال کی حقیقت یہ ہے:

معنی تکبیر ایں است امیم
کہ ای خدا پیش تو قربان شدیم

وقت ذبح اللہ اکبر می کنی
ہم چنیں در ذبح نفس کشتنے

در قیام ایں نکتہا دارد رجوع
و زخجالت شد دو تا اندر رکوع

قوت استاون از خجلت نماند
در رکوع از شرم تسبیحے بخواند

باز فرماں می رسد بردار سر
از رکوع و پاسخ حق برے شمر۲۲۳

اسی طرح اور ارکانِ نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں:

در نماز ایں خوش اشارتہا ببیں
تابدانی کاں بخواہد شد یقیں

بچہ بیروں آر از بیضہ نماز
سرمزن چوں مرغ بے تعظیم وساز۲۲۴

روزہ:

ارباب ظاہر کے نزدیک فاقہ کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک اس کی حقیقت یہ ہے۔

ہست روزہ ظاہر امساک طعام
ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھایا جائے

روزہ معنی توجہ داں تمام
لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے

ایں وہاں بندد کہ چیزے کم خورد
ظاہری روزہ دار منہ بند کر لیتا ہے کہ کوئی چیز نہ کھائے

واں بہ بندد چشم وغیرے ننگرد
لیکن معنوی روزہ دار آنکھیں بند کر لیتا ہے کہ خدا کے سوا کسی کی طرف نظر نہ ڈالے

ہست گربہ روزہ دار اندر صیام
بلی بھی روزہ رکھتی ہے

خفتہ کردہ خویش بہر صید عام
جو شکار کرنے کے لئے چپ چاپ لیٹ جاتی ہے۔

کردہ بدزیں ظن کج صد قوم را
اس لغو خیال سے سینکڑوں قوموں کو آدمی خراب کر دیتا ہے

کردہ بدنام اہل جو دوصوم را۲۲۵
اور اہل جود وصوم کو بدنام کرتا ہے۔

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں:

حج زیارت کردن خانہ بود
حج رب البیت مردانہ بود۲۲۶

جاہلاں تعظیم مسجد می کنند
در جفائے اہل دل جد می کنند

مسجدے کاندر درونِ اولیا ست
سجدہ گاہ جملہ است آنجا خداست

آن مجاز است، ایں حقیقت اے خراں
نیست جز مسجد درونِ سروراں۲۲۷

صورتے کو فاخر و عالی بود
او ز بیت اللہ کے خالی بود۲۲۸

فلسفہ وسائنس

اگر چہ علم کلام، تصوف، اخلاق، سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس لحاظ سے مثنوی تمام تر فلسفہ ہے، لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کر لی ہے اور علم کلام وتصوف مذہب کے دائرہ میں آگئے ہیں اس لئے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگر چہ مثنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا، لیکن ان کا دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلا قصد فلسفیانہ مسائل ان کی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں۔ وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو جزوں میں جا کر ختم ہوتی ہے۔ ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جو ضمناً اور تبعاً مثنوی میں بیان کئے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام:

یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلہ باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں۔ اس مسئلہ کی نسبت تمام یورپ بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد ہے لیکن لوگوں کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ سینکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے ظاہر کیا

تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت و عاشقاں جفت خویش
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ — راست ہمچوں کہربا و برگ کاہ
آسماں گوید زمیں را مرحبا — باتوام چوں آہن و آہن ربا ۲۲۹

اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ سے ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے:

گفت سائل چوں بماند ایں خاکداں — درمیان ایں محیط آسماں
ہمچو قندیلے معلق در ہوا — نے بر اسفل می رود نے بر علا
آں حکیمش گفت کز جذب سما — از جہات شش بماند اندر ہوا
چوں ز مقناطیس قبہ ریختہ — درمیاں ماند آہنے آویختہ ۲۳۰

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں، اس لئے زمین بیچ میں معلق ہو کر رہ گئی ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا اس طرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر پڑے تو لوہا ادھر میں لٹکا رہ جائے گا۔ یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذبِ ذرات:

تحقیقات جدیدہ کی رو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت چھوٹے ذرات سے ہے، جن کو اجزائے دیمقراطیسی کہتے ہیں۔ ان ذرات میں بھی باہم کشش ہے، لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض

ذرات کونہایت شدت سے کشش کرتے ہیں، اس لئے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور اسی قسم کے اتصالِ ذرات کو عام محاورہ میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے ذرات میں یہ کشش کم ہے۔ بعض چیزوں میں یہ کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے تخلخل اور تکاثف کے معنی بھی یہی ہیں، یعنی اجزا کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صراحت کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے؟ چنانچہ فرماتے ہیں:

میل ہر جزے بہ جزے می نہد ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہر یکے خواہاں دگر راہمچو خویش از پے تکمیل فعل و کار خویش ۲۳۱
دور گردوں راز موج عشق داں گر نبودے عشق، بفسردے جہاں
کے جمادی محو گشتے در نبات کے فدائے روح گشتے نامیات
ہر یکے برجا فسردے ہمچو یخ کے بدے پراں وجویاں چوں ملخ ۲۳۲

ان اشعار میں مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ہے۔ ان اشعار میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزاء سے پرورش پاتے ہیں، وہ جمادی اجزاء ہیں، لیکن چونکہ ان میں اور نباتی اجزا میں باہمی کشش اور تجاذب ہے، اس لئے وہ اجزاء نبات بن جاتے ہیں۔ اسی طرح نباتی اجزاء حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں۔ اگر یہ کشش اور تجاذب نہ ہوتا تو ہر جز اپنی جگہ جم کر رہ جاتا اور یہ مرکبات ظہور میں نہ آتے۔

تجددِ امثال:

تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوا ہے کہ جسم کے اجزا نہایت جلد جلد فنا ہوتے جاتے ہیں اور ان کی جگہ نئے اجزا آتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک مدت کے بعد انسان کے جسم میں سابق کا ایک ذرہ بھی باقی نہیں رہتا بلکہ بالکل ایک نیا جسم پیدا ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ فوراً پرانے اجزاء کی جگہ نئے اجزاء قائم ہو جاتے ہیں، اس لئے کسی وقت جسم کا فنا ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ مولانا نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے ست مصطفےٰ فرمود دنیا ساعتے ست
ہر نفس نو می شود دنیا وما بے خبر از نو شدن اندر بقا
عمر ہمچوں جوئے نو نومیر سد مستمرے می نماید در جسد
آں ز تیزی مستمر شکل آمدہ ست چوں شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش رابہ جنبانی بساز در نظر آتش نماید بس دراز ۲۳۳

مولانا بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں:

"بیان ست مر مسئلہ تجدد امثال را واں ایں است کہ صور ہمہ کائنات در ہر آن متبدل می شود کہ در ہر آن صورتے معدوم می شود وصورت اخری درآں موجود می شود، باوحدت عین وایں نیست کہ یک صورت باقی باشد درو دآں لیکن چونکہ صورت زائلہ شبیہ صورت حادثہ است حس ایں متبدل رانمی یابد وگماں بردہ می شود کہ ہماں صورت مستمرہ است"۔

مسئلہ ارتقا:

موجوداتِ عالم کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے: جمادات، نباتات، حیوانات، انسان، لیکن ان کے مسئلہ آفرینش کے متعلق حکماء میں اختلاف رائے ہے۔ عام رائے یہ ہے کہ یہ چاروں اپنے وجود میں مستقل ہیں یعنی فطرت نے ان کو ابتدا ہی سے اسی صورت میں پیدا کیا۔ دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اصل میں صرف ایک چیز تھی، وہی ترقی کرتے کرتے اخیر درجہ یعنی انسان تک پہنچی۔ انسان پہلے جماد تھا، پھر نبات، پھر حیوان، پھر انسان۔ یہ سلسلہ ارتقا خود ان انواع کے ماتحت انواع میں بھی جاری ہے۔ مثلاً فاختہ، قمری، کبوتر، جداگانہ نوعیں نہیں ہیں، بلکہ اصل میں ایک ہی پرندہ تھا، جو خارجی اسباب سے مختلف صورتیں بدلتا گیا اور صورت کے انقلاب کے ساتھ سیرت بھی بدلتی گئی۔

اس مسئلے کا موجد ڈارون کیا جاتا ہے اور درحقیقت ڈارون نے جس تفصیل اور تدقیق سے اس مسئلہ کو ثابت کیا، اس کے لحاظ سے وہی اس مسئلہ کا موجد کہا جا سکتا ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ کو اشعار ذیل میں بصراحت لکھا ہے۔

آمده اول نه اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد وز جمادی، یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد نامدش حال نباتی، ہیچ یاد

جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں خاصہ در وقت بہار ضمیراں

ہمچو میل کود کاں با مادراں سر میل خود نداند در لباں

ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت ۲۳۴

حواشی (حصہ دوم)

1۔ سپہ سالار، ص ۳۴

2۔ مولانا عبدالماجدؒ کے ذاتی کاتب کے ہاتھ کا لکھا ہوا "فیہ ما فیہ" کا مسودہ دار المصنفین کے کتب خانہ میں موجود ہے، اس کو مولانائے مرحوم نے مرتب کیا ہے اور جگہ جگہ حواشی لکھے ہیں، بعد میں دار المصنفین نے اسے شائع بھی کیا ہے۔ "ک۔ص"

3۔ ریاض العارفین، ص ۹۲، مطبوعہ "آفتاب پریس" طہران ۱۳۱۶ھ

4۔ کشف الظنون، ج ۲، ص ۳۷۷، مطبوعۃ العام ۱۳۱۰اگ

5۔ صاحب دیباچہ 'مثنوی' نے بھی کشف الظنون کے حوالہ سے یہ شعر نقل کیا ہے، ص ۷ "ک۔ص"

6۔ یہ پوری تفصیل "کشف الظنون" میں مذکور ہے، ص ۳۷۶-۳۷۷

7۔ دیباچہ مثنوی، ص ۷

8۔ صفحہ ۳۴ و ۳۵

9۔ رسالہ سپہ سالار، ص ۱۸

10۔ ایضاً، ص ۲۱

11۔ دیوان مولوی رومی، ص ۵۸-۵۹

12۔ دیوان روم، ص ۳۶

13۔ ایضاً، ص ۲۶۰

14۔ دیوان مولوی روم، ص ۳۹

15۔ دیوان مولوی روم، ص ۱۳۳

16۔ ایضاً، ص ۲۰۰

17۔ دیوان مولوی روم، ص ۱۴۸

18۔ ایضاً، ص ۵۲

19۔ ایضاً، ص ۳۶

20۔ ایضاً، ص ۱۵۳

21۔ ایضاً، ص ۲۳۰

22۔ ایضاً، ص ۲۲۵

23۔ ایضاً، ص ۲۵

24۔ سپہ سالار، ص ۶۱

25۔ ایضاً، ص ۳۵

26۔ دیوان مولوی روم، ص ۸

27۔ ایضاً، ص ۱۴۴

28۔ ایضاً، ص ۹۰

29۔ ایضاً، ص ۲،۳

30۔ دیوان مولوی روم، ص ۲۲۳

31۔ ایضاً، ص ۲۲۶

32۔ دیوان حافظ، ص ۲۴۰ مطبوعہ لبرٹی آرٹ، دہلی ۱۹۹۲ء

33۔ دیوان حافظ کے مطبوعہ نسخوں میں مذکورہ بالا اشعار نہیں مل سکے "ک۔ ص"

34۔ دیباچہ مثنوی، ص ۳

35۔ مثنوی، دفتر دوم، ھوالمعز الخ، ص ۱۰۵

36۔ ایضاً دفتر سوم، ھوالمعز الخ، ص ۱۹۳

37۔ کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم، صفحہ ۴۳۷-۴۳۸ و مثنوی دفتر چہارم، نبرد ہوشیار الخ، ص ۳۲۳

38۔ کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم، حکایت آں مرد تشنہ الخ، ص ۶۷۲-۶۷۳ و مثنوی دفتر چہارم، حکایت آں مرد تشنہ الخ، ص ۳۴۴-

39۔ مثنوی دفتر پنجم معانی راست گنج الخ، ص ۴۲۹

40۔ ایضاً دفتر ششم، خوش بخواں الخ، ص ۵۵۱

41۔ ایضاً دفتر دوم، ھوالمعز الخ، ص ۱۰۵

42۔ خاتمہ مثنوی، دفتر سادس، ص ۶۷۰

43۔ کشف الظنون، جلد ۲، ص ۳۷۶-۳۷۷

44۔ مثنوی دفتر سوم، ذکر بداندیشیدن الخ، ص ۳۰۴

45۔ مثنوی دفتر سوم، ذکر بداندیشیدن الخ، ص ۳۰۴ و کلیات مثنوی مولوی معنوی، ص ۶۰۶، ۶۰۷، مطبوعہ کانون انتشارات علمی (آٹھواں ایڈیشن) ۱۳۵۷ھ

46۔ ایضاً تفسیر حدیث ان اللقرآن ظہراً الخ، ص ۳۰۵ و کلیات مثنوی، ص ۶۰۷

47۔ مثنوی، دفتر اوّل بردن بادشاہ طبیب الخ، ص ۴

48۔ کلیات مثنوی معنوی دفتر سوم، پیدا شدن روح القدس، الخ، ص ۵۸۳

49۔ حدیقہ سنائی فی تسمیۃ العربیہ والفارسیہ کے ذیل میں یہ شعر نقل ہے تاہم

"نیست" کے بجائے "کیست" کالفظ ہے۔ "ک،ص" ص ۴۶۶، مطبوعہ منشی نولکشور۔

50۔ مثنوی، دفتر دوم، ھوالمعز، الخ، ص ۱۰۶

51۔ حدیقہ سنائی فی حفظ القلب ص ۳۸۹ تا ۳۹۳ مطبع خاص منشی نولکشور

52۔ مثنوی، دفتر سوم، دعا وشفقت دقوقی الخ ص ۲۵۱

53۔ مثنوی، دفتر چہارم، قصہ صوفی کہ درمیان الخ، ص ۳۵۹

54۔ مثنوی، دفتر دوم، ھوالمعز، الخ، ص ۱۰۶

55۔ مثنوی، دفتر اول، قصہ مری کردن، الخ، ص ۹۱

56۔ تلاش بسیار کے باوجود یہ شعر مثنوی میں نہ مل سکا "ک،ص"

57۔ مثنوی، دفتر سوم، دعا وشفقت وقونی الخ، ص ۲۵۱

58۔ مثنوی، دفتر دوم، ھوالمعز، الخ، ص ۱۰۶

59۔ کلیات مثنوی ص ۵-۶ ومثنوی، ایں کتاب مستطات الخ ص ۱

60۔ کلیات مثنوی دفتر اول ص ۶ میں "ای علاج" کے بجائے "ای دواء" کالفظ ہے "ک،ص"

61۔ کلیات مثنوی دفتر اول ص ۷

62۔ کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۰۴ - ۳۰۵ ومثنوی، دفتر دوم وحی آمدن بعتاب موسیٰ الخ ص ۱۴۳

63۔ مثنوی میں یہ مصرعہ اس طرح ہے "گفت لیلی را خلیفہ کاں توئی" ص ۱۱۔ "ک،ص"

64۔ "شوکہ مجنون" کے بجائے "چوں تو مجنون" کے الفاظ ہیں ص ۱۱۔ "

ک،ص"

65۔ مثنوی، دفتر اول سوال کردن خلیفہ الخ ص ۱۱، وکلیات مثنوی ص ۲۹

66۔ کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۴۵ - ۳۴۶ ومثنوی، دفتر دوم، دوم بار جواب گفتن الخ ص ۱۶۲

67۔ کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۹۱ ومثنوی، دفتر دوم، اشکال آوردن الخ ص ۱۸۶

68۔ کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۹۱-۳۹۲ ومثنوی، دفتر دوم، اشکال آوردن الخ ص ۱۸۶

69۔ کلیات مثنوی ص ۳۰۵ ومثنوی، دفتر دوم وحی آمدن بہ عتاب موسیٰ الخ ص ۱۴۳

70۔ مثنوی، دفتر چہارم، دربیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲

71۔ مثنوی، دفتر چہارم، سماع آب بانگ الخ ص ۳۴۴

72۔ مثنوی، دفتر چہارم، دربیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲

73۔ مثنوی، دفتر دوم، گرفتار شدن بازمیاں الخ ص ۱۳۰

74۔ مثنوی، دفتر دوم، دربیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۴

75۔ کلیات مثنویدفتر دوم ص ۳۰۵ ومثنوی، دفتر دوم وحی آمدن بہ عتاب موسیٰ الخ ص ۱۴۳

76۔ کلیات مثنوی معنوی دفتر دوم قسم خوردن غلام الخ ص ۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷

77۔ مثنوی، دفتر دوم، بیان آں عودے کہ الخ ص ۱۸۵

78- کلیات مثنوی معنوی دفتر سوم مسئلہ فناو بقاالخ ص ۵۸۰

79- کلیات مثنوی معنوی دفتر اول پائے واپس کشیدن الخ ص ۸۲

80- کلیات مثنوی معنوی دفتر دوم ص ۲۵۷ و مثنوی، دفتر دوم ملامت کردن مرد ماں الخ ص ۱۲۲

81- مثنوی، دفتر دوم، بیان منازعت چہار کس الخ ص ۱۸۷-۱۸۸ و کلیات مثنوی دفتر دوم ص ۳۹۵

82- کلیات مثنوی معنوی دفتر پنجم حکایت آن موذن الخ ص ۹۸۳-۹۸۴ و مثنوی، دفتر پنجم حکایت آن موذن الخ ص ۵۲۲

83- ایضاً رجوع بہ حکایت کبریا الخ ص ۵۲۴

84- از پس کرہ اش کے بجائے ''پس بے طفلش'' کے الفاظ ہیں۔کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم ص ۷۰۸ و مثنوی، دفتر چہارم چالیس عقل بانفس الخ ص ۳۶۴ ''ک،ص''

85- مثنوی، دفتر چہارم چالیس عقل بانفس الخ ص ۳۶۴ کلیات مثنوی معنوی دفتر چہارم ص ۷۰۸-۷۰۹

86- مثنوی، دفتر چہارم ص ۳۶۴

87- ایضاً دفتر سوم منجذب شدن الخ ص ۳۱۰

88- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح نہادالخ ص ۲۴

89- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح نہادالخ ص ۲۴

90- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح نخچیراں الخ ص ۲۴-۲۵

91- مثنوی، دفتر اول دیگر بار بیان کردن الخ ص ۲۵

92- ایضا!

93- مثنوی، دفتر اول باز ترجیح دادن شیر الخ ص ۲۶

94- مثنوی، دفتر اول حدود انداختن الخ ص ۹۶-۹۷

95- مثنوی، گفتن امیر المومنین علیؓ الخ ص ۱۰۳

96- ایضا!

97- مثنوی، دفتر پنجم در بیان حدیث الکافر الخ ص ۴۳۰-۴۳۱

98- مثنوی، دفتر دوم امتحان کردن ہر چیزی الخ ص ۱۷۰-۱۷۱

99- مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۳

100- مثنوی، دفتر چہارم قصہ خیانت کردن الخ ص ۳۲۶

101- مثنوی، دفتر ششم رفتن شہزادگان الخ ص ۶۴۰

102- مثنوی، دفتر پنجم در مثال عالم نیست الخ ص ۴۵۵

103- مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۳

104- مثنوی، دفتر پنجم در مثال عالم نیست الخ ص ۴۵۵

105- مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۳

106- مثنوی، دفتر دوم آغا منور شدن الخ ص ۱۷۷

107- مثنوی، دفتر سادس رفتن شہزادگان الخ ص ۶۴۰

108- مثنوی، دفتر چہارم در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲

109- مثنوی، دفتر ششم رفتن شہزادگان الخ ص ۶۴۰

110- ایضاً سوال کردن صوفی الخ ص ۵۹۰

111- مثنوی، دفتر سوم فرق میاں دانستن الخ ص ۲۸۹

112۔ مثنوی، دفتر سوم پیدا شدن روح القدس الخ ص ۲۹۱

113۔ ایضا!

114۔ مثنوی، دفتر دوم، وحی آمدن بہ عتاب موسیٰ الخ ص ۱۴۳

115۔ ایضاً دفتر دوم ص ۱۴۳-۱۴۴

116۔ مثنوی، دفتر دوم حکایت کردن پیری الخ ص ۱۷۴

117۔ ایضاً متردو شدن الخ ص ۱۷۰

118۔ ایضاً شرح کردن شیخ الخ ص ۱۸۷

119۔ مثنوی، دفتر چہارم شرح انما المومنون الخ ص ۳۳۴

120۔ مثنوی، دفتر دوم آغا منور شدن الخ ص ۱۷۷

121۔ اس سے خواس خمسہ باطنی مراد نہیں ہیں بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے۔ چنانچہ عبدالعلی بحرالعلوم نے شرح میں اس کو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔

122۔ مثنوی، دفتر دوم، ھوالمعز الخ ص ۱۰۶

123۔ ایضا!

124۔ مثنوی، دفتر چہارم بیان آنکہ ہر حس الخ ص ۳۸۷

125۔ ایضاً دفتر اول مرتد شدن کاتب وحی الخ ص ۸۶

126۔ مثنوی، دفتر اول سوال کردن رسول الخ ص ۳۹

127۔ شرح عبدالعلی بحرالعلوم بر مثنوی جلد اول صفحہ ۹۴ مطبوعہ نولکشور

128۔ مثنوی، دفتر چہارم زادن ابوالحسن خرقانی الخ ص ۲۷۲

129۔ مثنوی، دفتر چہارم قصہ رستن خروب الخ ص ۳۶۰

130۔ کتاب الفصل فی الملل والنحل القول فی اثبات النبوۃ ج ۱ ص ۷۲

مطبعہ ادبیہ مصر ۱۳۱۷ھ ’ک،ص‘‘

131۔ مثنوی، دفتر دوم، ھوالمعز الخ ص ۱۰۶

132۔ مثنوی، دفتر سوم اختلاف کردن الخ ص ۲۲۵

133۔ شرح عبدالعلی بحرالعلوم بر مثنوی جلد سوم صفحہ ۵۶ مطبوعہ نولکشور

134۔ مثنوی میں یہ مصرعہ اس طرح ہے ’’ہر دو کوں زنبور خورند از م،محل‘‘ ’’ک،ص‘‘

135۔ مثنوی، دفتر اول حکایت مرد بقال الخ ص ۸

136۔ مثنوی، دفتر اول حکایت مرد بقال الخ ص ۸

137۔ مثنوی، دفتر اول تفسیر آیت کریمہ مرج البحرین الخ ص ۶۸

138۔ مثنوی، دفتر اول حکایت مرد بقال الخ ص ۸

139۔ مثنوی، دفتر دوم، باز الحاح کردن الخ ص ۱۶۵

140۔ مثنوی، دفتر دوم، کرامات آں شیخ الخ ص ۱۸۵!

141۔ مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ عطائے حق وقدرت اوموقوف بر قابلیت نیست الخ ص ۴۷۱

142۔ حوالہ مذکورہ

143۔ ایضاً

144۔ مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ عطائے الخ ص ۴۷۱

5'14۔ مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ نفس الخ ص ۲۵۸

146۔ مثنوی، دفتر پنجم در بیان آنکہ نفس الخ ص ۲۵۸

147۔ ایضاً دفتر اول عتاب کردن جھود الخ ص ۲۲

148۔ یہ مصرعہ اس طرح ہے "در دل برامتے کرحق مزہ است"،"ک،ص"

149۔ مثنوی، دفتر پنجم در بیان آں عودی الخ ص ۱۸۵

150۔ مثنوی دفتر ششم حکایت رنجوری شدن بلال الخ ص ۵۸۰

151۔ مثنوی دفتر پنجم حکایت رنجوری کہ طبیعت الخ ص ۵۸۳

152۔ اثولوجیا مطبوعہ یورپ صفحہ ۴۰

153۔ مثنوی، دفتر دوم سوال کردن سائلی الخ ص ۵۵۴

154۔ مثنوی دفتر دوم طعنہ زدن بیگانہ الخ ص ۱۷۹

155۔ مثنوی، دفتر چہارم در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲

156۔ مثنوی، دفتر چہارم شرح انما المومنون الخ ص ۳۳۴

157۔ مثنوی، دفتر ششم کریختن کوسفند الخ ص ۶۲۹

158۔ مثنوی، دفتر چہارم ص ۳۳۴

159۔ مثنوی، دفتر دوم آغا منور شدن الخ ص ۱۷۷

160۔ مثنوی، دفتر اول مرتد شدن کاتب وحی الخ ص ۸۶

161۔ مثنوی، دفتر اول تعجب کردن آدم الخ ص ۱۰۰

162۔ مثنوی، دفتر سوم ص ۲۷۷

163۔ مثنوی، دفتر ششم ص ۵۸۵

164۔ مثنوی، دفتر پنجم ص ۴۵۰

165۔ مثنوی، دفتر سوم حکایت آں زن ص ۲۸۳

166۔ مثنوی، دفتر پنجم شفیعان و ہمسایہ گاں الخ ص ۹۲۵

167۔ مثنوی، دفتر چہارم بازکشن بحکایت غلام الخ ص ۳۷۳

168۔ مثنوی، دفتر ششم جہد کن الخ ص ۵۶۷

169۔ کثیف سے یہاں معمولی مستعمل معنی مراد نہیں، بلکہ وہ چیز مراد ہے جس میں مادیت نمایاں ہو، مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف۔

170۔ مثنوی، دفتر چہارم در بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۲

171۔ حوالہ مذکورہ

172۔ مثنوی، دفتر چہارم در بیان اطوار الخ ص ۴۲۱

173۔ ان آیتوں کو عبد العلی بحر العلوم نے مولانا کے اشعار مذکور بالا کی شرح میں لکھا ہے اور ان سے مولانا کے دعوے کی صحت پر استدلال کیا ہے۔

174۔ مثنوی، دفتر دوم سوال موسی از الخ ص ۱۴۴

175۔ مثنوی، دفتر پنجم درمیان معنی قولہ تعالیٰ الخ ص ۴۸۲

176۔ مثنوی، دفتر اول گفتن مہمان الخ ص ۸۴

177۔ مثنوی، دفتر پنجم قاضی الحاجات الخ ص ۹۴۴

178۔ مثنوی، دفتر ششم قصہ بلال حبشیؓ الخ ص ۵۷۴

179۔ مثنوی، دفتر چہارم تفسیر آیت کریمہ وماخلقنا الخ ص ۴۰۰-۴۰۱

180۔ ایضا! گفتن جبریل الخ ص ۴۰۳

181۔ مثنوی، دفتر چہارم گفتن جبریل الخ ص ۴۰۳

182۔ مثنوی، دفتر چہارم تفسیر آیت کریمہ وماخلقنا الخ ص ۴۰۰-۴۰۱

183۔ مثنوی، دفتر دوم حسد برون چشم الخ ص ۱۲۸

184۔ مثنوی، دفتر پنجم ودیگر نگویم الخ ص ۵۱۴

185۔ مثنوی حوالہ مذکور

186۔ مثنوی، دفتر پنجم در فعل خدا ماضی الخ ص ۵۱۷

187۔ ایضاً در بیان معنی جف القلم الخ ص ۵۱۷-۵۱۸

188۔ ایضاً در بیان آنکہ درک الخ ص ۵۱۵

189۔ حوالہ مذکور

190۔ ایضاً

191۔ ایضاً وصحت امر و نہی الخ ص ۵۱۶

192۔ ایضاً

193۔ تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ میں اس کوچہ سے بالکل نابلد ہوں۔

194۔ یہ تفصیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے۔

195۔ مثنوی، دفتر دوم، ھو المعز، الخ ص ۱۰۶

196۔ مثنوی، دفتر پنجم در طلب چشمہ دائم و الخ ص ۶۳۷

197۔ ایضاً دفتر اول در بیان آنکہ حال الخ ص ۹۰

198۔ مثنوی، دفتر چہارم بیان آنکہ ہر حس الخ ص ۴۱۲

یہ شعر اس طرح ہے ”تا ابد نو نو صور کاید بر او می نماید بے حجابی اندر او“
”ک، ص“

199۔ مثنوی، دفتر اول قصہ مری کردن الخ ص ۹۱

200۔ ایضاً دفتر چہارم بیان آنکہ ہر حس الخ ص ۳۸۷

201۔ ایضاً چہارم بیان آنکہ ہر اک الخ ص ۳۸۸-۳۸۹

202۔ مثنوی، دفتر دوم، ھو المعز، الخ ص ۱۹۴

203۔ ایضاً دفتر ششم تسلیم کردن الخ ص ۶۰۰

204۔ ایضاً دفتر پنجم ہمچوں التی است الخ ص ۴۷۶

205۔ ایضاً دفتر ششم تسلیم کردن الخ ص ۶۰۰

206۔ ایضاً تمثیل حریص الخ ص ۵۷۱

207۔ ایضاً دفتر چہارم سماع آب بانگ تسلیم کردن الخ ص ۳۴۴

208۔ مثنوی دفتر دوم، گرفتار شدن الخ ص ۱۳۰

209۔ ایضاً دفتر چہارم بیان آنکہ خلق الخ ص ۴۲۱

210۔ ایضاً

211۔ مثنوی، دفتر چہارم، قصہ سبحانی ما اعظم الخ ص ۳۷۸

212۔ ایضاً علامت عاقل تمام الخ ص ۳۷۹

213۔ ایضاً

214۔ مثنوی، دفتر دوم در بیان معنی فی التاخیر الخ ص ۱۳۴

215۔ ایضاً

216۔ مثنوی، دفتر ششم جواب مرید وزجر کردن الخ ص ۶۰۲

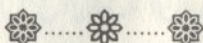
217۔ دفتر اول تہدید کردن نوح الخ ص ۸۳

218۔ دفتر سوم داستان مشغول شدہ الخ ص ۲۲۸

219۔ دفتر دوم ذکر قوم موسیٰؑ الخ ص ۱۶۰

220۔ مثنوی، سوم میاں آنکہ طاغی الخ ص ۳۱۴

221۔ دفتر ششم تدبیر موش ما الخ ص ۶۱۵

222۔ دفتر سوم پیش رفتن دقوقی الخ ص ۲۴۷-۲۴۸

شاکر پبلی کیشنز کی معیاری کتابیں

شاکر پبلی کیشنز
اردو بازار لاہور
فون: 042-37240084